This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 686,790

SE TAIRE ET FAIRE

B
2053
.S94
B49

EXAMEN
DU
MATÉRIALISME,
OU
RÉFUTATION
DU SYSTEME DE LA NATURE.

Par M. BERGIER, Docteur en Théologie, Chanoine de l'Eglise de Paris, de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres & Arts de Besançon.

An Natura mentis & cogitationis expers efficere potuit, quæ non modò ut fierent ratione egerunt sed intelligi qualia sint sine summâ ratione non possunt ? Cic. de Nat. Deor, l. 2, n. 115.

TOME PREMIER.

Deux Volumes *in*-12. reliés, 6 liv.

A PARIS,

Chez HUMBLOT, Libraire, rue S. Jacques, entre la rue du Plâtre & celle des Noyers, près S. Ives.

M. DCC. LXXII.

Avec Approbation & Privilege du Roi.

ŒUVRES

De M. BERGIER, qui se trouvent chez HUMBLOT, Libraire.

APOLOGIE de la Religion Chrétienne, contre l'Auteur du Chriſtianiſme dévoilé, 2 vol. *in*-12. 6 l.

La Certitude des Preuves du Chriſtianiſme, ou Réfutation de l'Examen critique des Apologiſtes de la Religion Chrétienne avec la réponſe aux Conſeils raiſonnables, 1 vol. *in*-12. 3 l.

La Réponſe aux Conſeils raiſonnables, *ſéparé.* 15 ſ.

Réponſe à la Lettre inſérée dans le Recueil Philoſophique, au ſujet du Livre intitulé : *La Certitude des Preuves du Chriſtianiſme.* 12 ſ.

Le Déiſme réfuté par lui-même, ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rouſſeau, 1 vol. *in*-12. 3 l.

Origine des Dieux du Paganiſme, & le ſens des Fables, découvert par une explication ſuivie des Poéſies d'Héſiode, 2 vol. *in*-12. 6 l.

Les Eléments primitifs des Langues, découverts par la comparaiſon des racines de l'Hébreu, du Grec, du Latin & du François, 1 vol. *in*-12. 2 l. 10 ſ.

Diſcours qui a remporté le prix d'Eloquence de l'Académie de Beſançon, ſur cette queſtion : *Combien les Mœurs donnent de luſtre aux talents*, une brochure. 8 ſ.

Examen du Matérialiſme, ou Réfutation du Syſtême de la Nature, 2 vol. *in*-12. 6 l.

AVERTISSEMENT.

DANS les divers Ouvrages que l'Auteur de celui-ci a donnés précédemment au Public ; il s'eſt attaché principalement à combattre le Déiſme ; c'étoit alors l'hypotheſe enſeignée dans preſque tous les livres écrits contre la Religion. Pluſieurs principes que l'on a eu lieu d'y remarquer, annonçoient aſſez clairement que les Philoſophes n'en demeureroient pas là, qu'ils ne tarderoient pas de profeſſer l'Athéiſme formel & le Matérialiſme pur. On avoit prévu cette progreſſion, & la publication du *Syſtême de la Nature*, ne doit pas nous ſurprendre. Les Apologiſtes de la Religion, attentifs à ſuivre la marche des Incrédules, ont dû attendre que ce monſtrueux ſyſtême eût paru pour le réfuter ; s'ils l'euſſent fait plutôt, on les auroit peut-être accuſés d'attaquer une opinion que perſonne ne penſoit à ſoutenir.

Ce Livre, prétendu Original, n'eſt cependant nouveau ni pour le fond ni pour la forme ; c'eſt toujours l'hypotheſe des Epicuriens & de Spinoſa ; la plus grande partie n'eſt qu'une copie & une répétition ſuivie, de la *Contagion ſacrée*, publiée ſous le nom de Trenchard, & de l'*Eſſai ſur les Préjugés*, attribué à du Marſais : on y retrouvera la

429084

plupart des objections & des invectives que nous avons déja relevées dans la *Réfutation du Chriſtianiſme dévoilé*; la Morale eſt la même que celle du livre de l'*Eſprit*.

Pour répondre à cette production, à laquelle les Philoſophes ont fait le plus grand accueil, nous garderons la même méthode que dans les Ouvrages précédents; nous nous attacherons à ſuivre exactement notre Auteur; nous conſerverons même, autant qu'il ſera poſſible, tous les titres des Chapitres. Comme ſon ſyſtême eſt lié dans différentes parties juſqu'à un certain point, & autant que des abſurdités peuvent l'être, ſi l'on parvient à l'arrêter au principe d'où il eſt parti, & à en prouver la fauſſeté, toutes les conſéquences qu'il a tirées tombent d'elles-mêmes. Son grand artifice a été de ſuppoſer toujours ce qui eſt en queſtion, de donner continuellement pour démontré, ce qui eſt évidemment faux & abſurde: nous n'imiterons point ce procédé inſidieux; nous cherchons de bonne-foi la vérité, & nous n'avons d'autre intérêt que de la faire connoître.

On auroit pu inſiſter davantage ſur les principes d'anarchie & d'indépendance que l'Auteur a répandus dans ſon Ouvrage, & ſur les déclamations qu'il s'eſt permiſes contre le pouvoir ſouverain en général; mais ce n'eſt point à nous, c'eſt aux Magiſtrats de réprimer de pareils excès; & déja le

Système de la Nature a éprouvé la sévérité de leurs arrêts. Nous ne cherchons point à exciter l'indignation publique contre des Ecrivains que nous plaignons, sans les craindre ni les haïr ; leurs maximes ne peuvent faire aucune impression sur les esprits raisonnables.

Ce seroit suivre un très-mauvais exemple, que de montrer, comme les Incrédules, de la passion & de l'humeur. Nous soutenons la cause de Dieu & de l'humanité ; à la vue de si grands intérêts, toute prévention personnelle, tout motif particulier doivent disparoître. Que l'Auteur du *Système de la Nature* soit mort ou vivant, François ou Etranger, connu ou supposé, célebre ou obscur, tout cela est égal, c'est le Livre seul que nous examinons ; il importe fort peu de savoir de quelle main il est parti. Ce Philosophe nous invite à interroger la Nature, la raison, l'expérience ; nous tâcherons de suivre ce conseil plus fidélement qu'il n'a fait lui-même.

Il sera difficile de rendre agréables des discussions métaphysiques & abstraites sur la nature des êtres, qui sont l'objet du premier Volume, & sur-tout des premiers Chapitres. Dans une matiere si obscure, il n'est pas aisé d'être toujours clair. Le Lecteur judicieux ne nous imputera point un défaut, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter. Ceux qui ont eu assez de courage pour

lire en entier le *Syſtême de la Nature*, n'auront pas à eſſuyer un travail plus fatigant pour en ſuivre la réfutation. Nous aurions ſouhaité de pouvoir l'abréger davantage; mais nous avons affaire à des adverſaires pointilleux, qui nous accuſeroient de paſſer ſous ſilence des objections eſſentielles : nous aimons mieux nous expoſer à l'ennui des répétitions, qu'au ſoupçon d'infidélité.

Pour avoir une idée générale du Livre que nous réfutons, l'on pourra ſe borner à lire le Chapitre XVIIe de la premiere Partie, & le XIVe de la ſeconde.

Ce nouvel Ouvrage, ſelon l'ordre des matieres, doit être placé à la tête de ceux qui l'ont précédé, & former avec eux un cours de Religion à peu près complet, quoique très-abrégé.

TABLE
DES CHAPITRES
ET DES MATIERES
CONTENUS DANS LE TOME I.

PREMIERE PARTIE.

De la Nature & de ſes Loix. De l'Homme. De l'Ame & de ſes Facultés. Du Dogme de l'Immortalité. Du Bonheur.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature.

§. 1. DÉFINITION *de la Nature : c'eſt la matiere ſeule.* Page 1
§. 2. *Utilité de l'Athéiſme fauſſement prétendue.* 6

CHAPITRE II.

Du Mouvement & de ſon origine.

§. 1. *Fausses idées que l'Auteur donne de la matiere & du mouvement.* 12
§. 2. *Le mouvement n'eſt point eſſentiel à la matiere.* 15
§. 3. *Du mouvement de diſſolution.* 22
§. 4. *De la Gravitation.* 24
§. 5. *De l'Attraction.* 28
§. 6. *De la Fermentation.* 30
§. 7. *La pourriture peut-elle engendrer des animaux ?* 35
§. 8. *Le mouvement n'eſt point une ſuite des propriétés de la matiere.* 37
§. 9. *La matiere & le mouvement ne ſont pas éternels. De la communication du mouvement à l'infini.* 39
§. 10. *Faux raiſonnement de l'Auteur.* 45

CHAPITRE III.

De la Matiere, de ſes combinaiſons différentes, & de ſes mouvements divers, ou de la marche de la Nature.

§. 1. *Vaines tentatives des Philoſophes pour connoître les premiers principes des choſes.* 49
§. 2. *En quel ſens la matiere eſt hétérogene.* 53
§. 3. *Le mouvement ne produiroit rien, s'il n'étoit pas dirigé par une intelligence.* 57

CHAPITRE IV.

Des Loix du mouvement communes à tous les êtres de la Nature. De l'Attraction & de la Répulsion. De la Force d'inertie. De la Néceſſité.

§. 1. *LEs loix générales du mouvement ſuppoſent qu'il eſt accidentel à la matiere.* 60
§. 2. *Il peut y avoir des effets ſurnaturels.* 63
§. 3. *Attraction ſuppoſée ſans preuve. Il y a un but dans la Nature.* 65
§. 4. *La force d'inertie eſt un abus des termes.* 69
§. 5. *La néceſſité ſuppoſe que tous les êtres ſont paſſifs.* 72
§. 6. *Idée de la néceſſité.* 74
§. 7. *Elle eſt combattue par les Sceptiques & par les Epicuriens.* 78

CHAPITRE V.

De l'Ordre & du Déſordre ; de l'Intelligence ; du Haſard.

§. 1. *NOTION de ces différents objets.* 81
§. 2. *Eſt-il néceſſaire de connoître tous les deſſeins d'un ouvrier, pour ſavoir s'il y a de l'ordre dans ſon ouvrage ?* 86
§. 3. *Les idées de l'ordre, &c. ne ſont point arbitraires ; la néceſſité n'y fait rien.* 89
§. 4. *Il peut y avoir des monſtres, des prodiges, des miracles.* 94
§. 5. *L'ordre moral eſt fondé ſur l'ordre phyſique.* 98

§. 6. *L'ordre eſt l'ouvrage de l'Intelligence.* 101
§. 7. *Néceſſité d'une premiere cauſe intelligente.* 105

CHAPITRE VI.

De l'Homme ; de ſa Diſtinction en homme phyſique & en homme moral ; de ſon Origine.

§. 1. *DANGER de dégrader l'homme.* 111
§. 2. *Il eſt le principe de ſes mouvements.* 114
§. 3. *Nous diſtinguons en nous les mouvements ſpontanés, d'avec ceux qui ne le ſont pas.* 117
§. 4. *L'ame nous eſt connue par ſes opérations.* 121
§. 5. *De la nature de l'homme & de ſon origine.* 124
§. 6. *Il eſt l'ouvrage d'une cauſe intelligente.* 127
§. 7. *L'homme ni l'Univers ne ſont pas éternels.* 131

CHAPITRE VII.

De l'Ame & de ſa Spiritualité.

§. 1. *PREUVES de la ſpiritualité de l'ame.* 135
§. 2. *Sa Nature n'eſt pas plus inconnue que celle de la matiere.* 140
§. 3. *L'eſprit ſeul eſt actif.* 144
§. 4. *Objections & réponſes.* 148
§. 5. *Le Syſtême de la Spiritualité eſt plus intelligible que le Matérialiſme.* 153

CHAPITRE VIII.

Des Facultés intellectuelles ; ſont-elles toutes dérivées de la faculté de ſentir ?

§. 1. *DU ſentiment ou de la ſenſation.* 158
§. 2. *La matiere eſt incapable.* 162
§. 3. *L'Auteur lui attribue toutes les qualités de l'eſprit.* 164
§. 4. *La penſée eſt indiviſible.* 168
§. 5. *La matiere ne peut ſe modifier ni ſe mouvoir. De la mémoire & de l'imagination.* 171
§. 6. *Du jugement, de la volonté, des paſſions, de l'entendement.* 175
§. 7. *L'Auteur avoue que ſon ſyſtéme eſt inconcevable.* 180

CHAPITRE IX.

De la diverſité des Facultés intellectuelles ; dépendent-elles des cauſes phyſiques, ainſi que les facultés morales ? Principes naturels de la Sociabilité, de la Morale & de la Politique.

§. 1. *L'ORDRE moral eſt fondé ſur la nature des choſes.* 183
§. 2. *Le tempérament n'impoſe à l'homme aucune néceſſité.* 186
§. 3. *Principes de la Morale. Idée du vice & de la vertu.* 192
§. 4. *Contradictions de la morale des Matérialiſtes.* 202

§. 5. *Principes séditieux sur la Politique.* 204
§. 6. *Impuissance des Loix sans la Religion.* 208

CHAPITRE X.

Notre ame ne tire-t-elle aucune idée d'elle-même ? Que doit-on penser des idées innées ?

§. 1. *LA spiritualité de l'ame ne dépend point de cette question.* 213
§. 2. *Toutes nos idées ne viennent point des objets extérieurs.* 216
§. 3. *Notre ame est active. Contradictions de l'Auteur.* 219
§. 4. *Il est forcé de reconnoître l'activité de l'ame.* 221
§. 5. *Objections contre les idées innées.* 224
§. 6. *Des sentiments innés.* 227
§. 7. *Les idées abstraites ne sont pas des chimeres.* 229
§. 8. *Consentiment unanime de tous les hommes à recevoir certains principes.* 233
§. 9. *Leurs sentiments divers sur la Religion ne prouvent rien.* 236

CHAPITRE XI.

Du Systême de la liberté de l'homme.

§. 1. *PREUVES de la liberté.* 238
§. 2. *Elle suppose la sensibilité physique.* 242
§. 3. *La délibération en est une preuve.* 244

§. 4. *De même que le choix.* 249
§. 5. *Un crime involontaire n'eſt pas puniſſable.* 251
§. 6. *En cenſurant les mœurs, l'Auteur prouve contre lui-même.* 254
§. 7. *Autres contradictions.* 257
§. 8. *L'amour du bonheur & la néceſſité de la grace ne nuiſent point à la liberté,* 260
§. 9. *Non plus que la prédeſtination.* 263
§. 10. *La néceſſité de conſéquence, eſt l'exercice même de la liberté.* 264

CHAPITRE XII.

Conſéquences dangereuſes du Syſtême de la Fatalité.

§. 1. *L'Auteur conſent à être jugé par là.* 268
§. 2. *Dans ce ſyſtême, l'imputation ne peut avoir lieu.* 272
§. 3. *Non plus que les loix.* 274
§. 4. *La moralité d'une action dépend de l'intention & de la liberté.* 276
§. 5. *Déclamation ridicule contre la ſociété. Fauſſe morale.* 278
§. 6. *Ce ſyſtême étouffe les remords.* 282
§. 7. *Il détruit la ſenſibilité & l'induſtrie.* 285
§. 8. *Les Fataliſtes ne ſont point tolérants.* 287
§. 9. *Ils dégradent l'homme.* 290
§. 10. *Ils raſſurent & conſolent les méchants.* 293
§. 11. *Ils déſeſperent les hommes vertueux.* 295

CHAPITRE XIII.

De l'Immortalité de l'Ame ; du Dogme de la vie future ; des craintes de la mort.

§. 1. *Preuves de cette immortalité.* 298
§. 2. *Origine prétendue de ce dogme.* 302
§. 3. *L'ame séparée peut penser & souffrir.* 306
§. 4. *La crainte de la mort ne prouve rien.* 312
§. 5. *Cette vérité ne rend point la mort plus terrible.* 313
§. 6. *Elle n'est point nuisible à la société.* 314
§. 7. *Sur l'espérance de la béatitude,* 319
§. 8. *Sur la durée des peines de l'Enfer.* 321
§. 9. *Abus du Dogme de la Résurrection.* 322
§. 10. *Cette croyance n'est point inutile.* 325

CHAPITRE XIV.

L'Education, la Morale & les Loix suffisent-elles pour contenir les hommes ? Du desir de l'Immortalité. Du Suicide.

§. 1. *Les Matérialistes prétendent refondre l'humanité.* 330
§. 2. *Faux principe sur l'Education.* 333
§. 3. *Sur le Gouvernement.* 335
§. 4. *Sur la Morale.* 338
§. 5. *Contradictions sur le desir de l'Immortalité.* 340
§. 6. *Apologie scandaleuse du Suicide.* 344
§. 7. *Elle suppose la nécessité ou la démence.* 346

§. 8. *Le pacte entre l'homme & la société n'eſt point conditionnel.* 349
§. 9. *Le Suicide lui porte préjudice.* 352
§. 10. *Il eſt condamné par le Chriſtianiſme.* 355
§. 11. *Et par l'Auteur lui-même.* 357

CHAPITRE XV.

Des Intérêts des Hommes, ou des idées qu'ils ſe font du Bonheur. L'Homme ne peut être heureux ſans la vertu.

§. 1. *Fausse notion de l'intérêt confondu avec les paſſions.* 360
§. 2. *Contradictions de l'Auteur.* 362
§. 3. *Il juſtifie tous les crimes.* 365
§. 4. *La vertu ne peut être heureuſe en ce monde.* 367
§. 5. *La Religion ne nous défend point de chercher le bonheur.* 369
§. 6. *Le Matérialiſme n'offre que des idées déſolantes.* 372

CHAPITRE XVI.

Les Erreurs des Hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur, ſont-elles la vraie ſource de leurs maux? Des remedes que l'Auteur a voulu leur appliquer.

§. 1. *Souvent les hommes contrediſent leurs principes.* 375
§. 2. *Mauvaiſe apologie de l'ambition.* 377

§. 3. *Fauſſes idées ſur les fondements de l'autorité.* 378
§. 4. *Et ſur le pouvoir paternel.* 380
§. 5. *La Religion ne rend point l'homme malheureux.* 382
§. 6. *Ni la vertu haïſſable.* 385
§. 7. *Fauſſe accuſation contre la Nature.* 387
§. 8. *Et contre la Providence.* 392

CHAPITRE XVII.

Des idées vraies, fondées ſur la raiſon & la Religion, ſont les ſeuls remedes aux maux des hommes. Récapitulation de cette premiere Partie. Concluſion.

§. 1. *L'Utilité & la néceſſité de la Religion prouvée par l'expérience.* 395
§. 2. *La méme preuve dépoſe contre toutes les aſſertions de l'Auteur.* 397
§. 3. *La Religion ſeule donne des idées vraies.* 402
§. 4. *Seule elle fournit le remede contre les paſſions.* 404
§. 5. *Les paſſions ſont la vraie ſource de nos maux.* 409
§. 6. *Contradictions énormes du Syſtéme de la Nature.* 412
§. 7. *Effets que ce Livre doit produire.* 425

Fin de la Table du Tome premier.

EXAMEN

EXAMEN
DU
MATÉRIALISME,
OU
RÉFUTATION
DU SYSTÊME DE LA NATURE.

PREMIERE PARTIE.

De la Nature & de ſes Loix. De l'Homme. De l'Ame & de ſes facultés. Du Dogme de l'Immortalité. Du Bonheur.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature.

POUR procéder réguliérement dans l'expoſition d'un ſyſtême, l'ordre exige que l'on commence par fixer l'idée que l'on doit atta-

cher aux termes principaux dont on eſt obligé de ſe ſervir. L'Auteur ſemble d'abord avoir voulu prendre cette précaution, en expliquant ce que c'eſt que *la Nature*. Cependant il s'eſt écarté dès le premier pas ; il fait deux ou trois digreſſions ſur la diſtinction de l'homme phyſique & de l'homme moral, ſur l'analogie qu'il y a entre l'homme & les animaux, ſur les cauſes de nos erreurs, ſur leurs pernicieux effets ; il renvoie le point eſſentiel à la fin du Chapitre, pour n'en dire que deux mots : tâchons néanmoins de ſaiſir ſa penſée.

» L'Univers, dit-il, ce vaſte aſſemblage » de tout ce qui exiſte, ne nous offre par-tout » que de la matieres & du mouvement..... Les » différentes eſpeces de matiere, leurs pro- » priétés, leurs combinaiſons, conſtituent les » eſſences des êtres. *La Nature*, dans ſa ſigni- » fication la plus étendue, eſt *le grand tout* qui » réſulte de l'aſſemblage des différentes ma- » tieres..... La Nature, dans un ſens moins » étendu, ou conſidérée dans chaque être, eſt » le tout qui réſulte des propriétés & de la » combinaiſon des matieres particulieres dont » cet être eſt compoſé « (1). Pour parler clairement, la Nature c'eſt l'Univers, & l'Univers n'eſt que de la matiere & du mouvement ; *il n'exiſte rien au-delà* (2).

Conſéquemment l'Auteur avertit que quand il parle de la Nature, il ne prétend point la perſonnifier ; c'eſt un être abſtrait. » Ainſi,

(1) Pages 10 & 11.
(2) Page 1.

» poursuit-il, quand je dis que *la Nature veut* » *que l'homme travaille à son bonheur*, j'en- » tends par-là qu'il est de l'essence d'un être » qui sent, qui pense, qui veut, qui agit, de » travailler à son bonheur « (1).

Sur ce principe fondamental du système, on doit observer, 1°. que le mot *Nature* est, à la vérité, un terme abstrait; mais ce qu'il signifie, le grand tout, l'Univers, n'est point un *être abstrait*, c'est l'assemblage de tout ce qui existe réellement.

2°. L'Auteur ne prétend point personnifier la Nature. C'est cependant ce qu'il a fait dans tout son ouvrage; par-tout il met la Nature à la place de Dieu, il lui attribue non-seulement de la force, de l'énergie, de l'action, mais des Loix, des regles, de la prévoyance, de la bonté, quoiqu'il assure en même temps qu'elle n'en a point. Par cet abus continuel des termes, le Lecteur se trouve désorienté depuis le commencement du livre jusqu'à la fin.

3°. Ce n'est donc pas sans raison que l'Auteur a été si laconique dans sa définition de la Nature; s'il y avoit insisté davantage, si le Lecteur se souvenoit toujours que la Nature c'est la matiere & rien de plus, il ne comprendroit rien à la plupart des maximes du Matérialisme. Que signifie celle-ci, par exemple: *la Nature veut que l'homme travaille à son bonheur*? C'est-à-dire, dès que la matiere est arrangée de façon qu'il en résulte le senti-

(1) Page 11, Essai sur les préjugés, ch. 1, page 2.

ment, la penſée, &c. il eſt de ſon eſſence de travailler à ſon bonheur. Mais l'eſſence de la matiere change-t-elle par un nouvel arrangement? La matiere eſt éternelle & néceſſaire; c'eſt un principe ſacré chez les Matérialiſtes: ſon eſſence, ſes attributs, ſes propriétés, ſont donc éternels & néceſſaires comme elle. Si l'on raiſonne autrement, l'on tombe en contradiction.

4°. Selon notre Philoſophe, il eſt de l'eſſence de l'homme de travailler à ſon bonheur; & il a commencé par nous dire que l'homme eſt malheureux, parce qu'il méconnoît la Nature. Il a donc travaillé à ſon malheur, malgré ſon eſſence & en dépit de la Nature. Dans tout ce qu'il fait, l'homme eſt enchaîné » par des Loix auxquelles » rien ne peut le ſouſtraire; il ſubit, ſans » le ſavoir, les arrêts d'une force univer- » ſelle, qui ne peut revenir ſur ſes pas. Ses » actions viſibles, ainſi que les mouvements » inviſibles excités dans ſon intérieur, qui » viennent de ſa volonté ou de ſa penſée, » ſont également des effets naturels, des » ſuites néceſſaires de ſon méchaniſme pro- » pre & des impulſions qu'il reçoit des êtres » dont il eſt entouré. Tout ce que nous fai- » ſons ou penſons, tout ce que nous ſommes » & ce que nous ſerons, n'eſt jamais qu'une » ſuite de ce que la Nature univerſelle nous » a fait: toutes nos idées, nos volontés, » nos actions ſont des effets néceſſaires de » l'eſſence & des qualités que cette Nature a » miſes en nous, & des circonſtances par leſ- » quelles elle nous oblige de paſſer & d'être

» modifiés « (1). Telle eſt la doctrine lumineuſe à laquelle on veut nous initier. Si donc *l'homme méconnoît la Nature*, c'eſt la Nature elle-même qui le force à la méconnoître : les raiſonnements, les harangues, le livre entier de l'Auteur ne la feront point revenir ſur ſes pas.

5°. En partant toujours de la même notion, peut-on attacher un ſens raiſonnable à la plupart de ces expreſſions : *L'homme eſt l'ouvrage de la Nature : ſon organiſation eſt l'ouvrage de la Nature : la Nature envoie l'homme nud & deſtitué de ſecours dans ce monde : les matieres dont la Nature nous a compoſés : la tâche que la Nature nous impoſe*, &c ? Dira-t-on ſenſément que l'homme eſt l'ouvrage de l'Univers ou de la matiere, que l'Univers envoie l'homme dans l'Univers, que la matiere nous a compoſés de matiere, qu'elle nous impoſe une tâche, &c. ? Ce langage eſt moins celui d'un Philoſophe qui raiſonne, que celui d'un malade qui rêve.

On dira ſans doute que l'Auteur s'en ſert pour ſe conformer à l'uſage ordinaire ; mais dans l'uſage ordinaire, où l'on admet un Dieu auteur de la Nature, ces expreſſions ont un ſens très-raiſonnable & très-facile à comprendre ; dans la bouche d'un Matérialiſte, c'eſt un verbiage inintelligible & abſurde : & nous ſommes condamnés à l'eſſuyer juſqu'à la fin de l'ouvrage.

---

(1) Pages 2 & 3. Eſſai ſur les Préjugés, c. 13, page 335.

§. 2.

Si nous en croyons ce Philoſophe compatiſſant, c'eſt faute d'avoir connu la Nature que les hommes ſe ſont rendus malheureux : il trace de nos infortunes le tableau le plus touchant ; il nous offre le remede : croyons fermement qu'il n'y a rien dans la Nature que de la matiere & du mouvement, dès-lors nous deviendrons ſages & heureux. Cette foi juſtifiante eſt la clef de la morale, la ſource de toute vérité & de tout bien (1).

Mais fût-elle cent fois plus ſalutaire, il faudroit ſavoir encore ſi elle eſt poſſible. Pour nous amener à une opinion, il faut des raiſons & des preuves ; nous les cherchons en vain. Quand il eſt queſtion de la croyance d'un Dieu, l'Auteur obſerve que ſon utilité n'eſt point un motif de l'embraſſer, ſi elle n'eſt prouvée d'ailleurs (2) : ici il veut nous perſuader le Matérialiſme, parce qu'il ſeroit utile, parce qu'il nous guériroit de nos maux. Oublions cette contradiction, & voyons l'utilité.

» Faute de connoître la Nature, l'homme, » dit-il, ſe forma des Dieux, qui ſont devenus les ſeuls objets de ſes eſpérances & de » ſes craintes..... C'eſt à l'ignorance de la » Nature que ſont dues ces Puiſſances inconnues ſous leſquelles le genre-humain a ſi

(1) *Ibid.* Eſſai ſur les préjugés, ch. 2, page 24.
(2) Tome 2, note de la page 25.

» long-temps tremblé, & ces cultes superſti-» tieux qui furent la cauſe de ſes maux » (1). Le moyen le plus court de s'en débarraſſer eſt de mettre la matiere à la place de Dieu.

Dans la ſeconde Partie, l'Auteur ſoutient que l'homme s'eſt fait des Dieux, parce qu'il étoit malheureux; à préſent il prétend que l'homme eſt malheureux, parce qu'il s'eſt fait des Dieux. Laquelle de ces deux ſuppoſitions devons-nous préférer?

La croyance d'un Dieu peut faire trembler les méchants ſans doute, mais elle n'effraie point l'homme de bien; elle le ſoutient & le conſole. Arracher cette foi au genre-humain, c'eſt donc affranchir le méchant du motif de ſes craintes, & déſeſpérer l'homme vertueux. Bel expédient pour guérir les maux du genre-humain.

» Faute de connoître ſa propre nature, ſes » beſoins & ſes droits, l'homme en ſociété eſt » tombé de la liberté dans l'eſclavage..... Il » s'eſt ſoumis ſans réſerve à des hommes com-» me lui; ceux-ci ont profité de ſon erreur » pour l'aſſervir, le corrompre, le rendre vi-» cieux & miſérable «.

Sans examiner ſi l'Auteur aſſigne bien ou mal l'origine de la ſociété, de la ſubordination, du gouvernement, contentons-nous de l'aveu qu'il fait & de la révolution qu'il voudroit opérer. Infatuer l'homme du Matérialiſme, c'eſt le rappeller à ſa prétendue liberté

(1) Page 6. Contagion ſacrée, c. 1 & 14. Eſſai ſur les préjugés, ch. 7, p. 154.

primitive, à une égalité impossible; c'est dissoudre les liens de la société, établir l'anarchie, sapper les fondements de toute autorité. Excellent antidote contre les maux du genre-humain!

» L'ignorance de la Nature humaine a empêché l'homme de s'éclairer sur la Morale; il a méconnu ses devoirs envers les autres & envers lui-même; il n'a pas senti » ses véritables intérêts : de là tous ses déréglements & ses vices « (1).

Nous démontrerons dans la suite que la croyance d'un Dieu & d'une autre vie, n'empêche point l'homme de connoître ni de chercher ses véritables intérêts, même pour ce monde; que la Religion l'invite à la vertu par l'espérance d'une double félicité. Si l'homme a oublié ses devoirs & ses intérêts, ce n'a pas été faute de les connoître; c'est parce que les passions plus fortes l'ont entraîné : il fait le mal en se condamnant lui-même. L'Auteur en convient dans la seconde Partie (2). Retrancher la crainte d'un Dieu & d'une autre vie, c'est lâcher la bride aux passions & les rendre plus fougueuses. L'homme qui succombe sous le joug, malgé le double motif qui devroit le soutenir, sera-t-il plus en état de les vaincre, lorsque le plus fort de ces deux appuis lui sera ôté? Le Matérialisme auroit-il la vertu de refondre la Nature & d'anéan-

(1) *Ibid.* Contagion sacrée, chapitre 10, Essai sur les préjugés, ch. 2, page 24.
(2) Chap. 12, p. 343 & suiv.

tir les passions ? Les Epicuriens qui ont vu la Nature des mêmes yeux que les Athées d'aujourd'hui, ont-ils été meilleurs Moralistes que Socrate, qui croyoit une autre vie ?

» C'est faute d'étudier la Nature & ses Loix, » que l'homme croupit dans l'ignorance ou » fait des pas si lents & si incertains pour » améliorer son sort. Sa paresse trouve son » compte à se laisser guider par l'exemple, » par la routine, par l'autorité, plutôt que » par l'expérience qui demande de l'activi- » té, & par la raison qui demande de la » réflexion «. De là le peu de progrès de la Médecine, de la Physique, de l'Agriculture, &c. (1).

On conçoit aisément comment l'homme néglige d'étudier la Nature, parce qu'il est paresseux ; mais on ne comprend pas comment le Matérialisme le rendroit plus actif ni plus clairvoyant. Quand Descartes & Newton auroient été Matérialistes, cela leur eût-il beaucoup servi pour deviner les secrets de la Nature ? Le Laboureur convaincu que tout est matiere, sera-t-il plus attentif à cultiver son champ, aura-t-il plus de courage pour baigner la terre de ses sueurs ? Je soutiens au contraire que cette opinion étoufferoit toute activité & toute industrie. L'homme occupé du présent seul, borné comme les bêtes à satisfaire les besoins grossiers & toujours renaissants de sa machine, ne vivroit que pour lui-même, meneroit la vie brutale

(1) Pages 7 & 8. Contagion sacrée, Préface.

des ſauvages, mourroit hébêté & ſtupide. Voilà tout le bien que cette Doctrine ſublime peut faire au genre-humain.

Plutarque reprochoit déja aux Epicuriens qu'ils étoient les plus inutiles de tous les hommes, qu'ils ne rendoient aucun ſervice à la ſociété (1). Cette conduite étoit conforme aux principes de leur Maître. Le Sage, diſoit Epicure, n'a ni femme ni enfants; il n'eſt ni Magiſtrat, ni Chef dans ſa Nation (2). Et nous croirons aujourd'hui que le Matérialiſme eſt propre à rendre les hommes plus éclairés & plus laborieux?

Si la Philoſophie venoit à bout de faire agir tous les hommes, ſelon les idées claires & diſtinctes de la raiſon, le genre-humain périroit bientôt. C'eſt la réflexion de Bayle (3).

Il ſeroit inutile d'inſiſter plus long-temps ſur les folles prétentions de l'Auteur: c'eſt tout le fond de ſon ouvrage, & nous aurons lieu d'y revenir plus d'une fois. Il n'a fait que les propoſer ſommairement d'abord, en ſe réſervant de les étendre, de les répéter juſqu'à fatiguer le Lecteur, ſans jamais les prouver. Continuellement il nous renvoie à l'expérience, & toujours il la contredit; il nous exhorte à conſulter la Nature, & il ferme l'oreille à ſa voix; il feint d'interroger la raiſon, & l'on ne trouve point de raiſonnements ſuivis dans tout ſon livre.

(1) Livre contre Colotès.
(2) Morale d'Epicure, par M. Batteux, page 172.
(3) Œuvres de Bayle, tome 2, page 274.

CHAPITRE II.

Du mouvement & de ſon origine.

§. I.

LE ſujet qui va nous occuper eſt inconteſtablement l'un des plus importants de tout l'ouvrage : il eſt queſtion de ſavoir ſi le mouvement eſt eſſentiel à la matiere ou s'il lui eſt accidentel ; ſi la matiere a beſoin d'être mûe par un principe extérieur, ou ſi elle ſe meut elle-même par ſa propre eſſence, par une énergie qui en ſoit inſéparable. De la ſolution de ce problême, dépend la deſtinée du *ſyſtême de la Nature*. Si la matiere ſe meut elle-même, il eſt inutile de recourir à un autre principe actif ; le Matérialiſme ſemble triompher (1) : ſi par ſon eſſence elle eſt inanimée & paſſive, indifférente au mouvement & au repos, le mouvement lui vient d'un moteur actif & intelligent diſtingué d'elle : il y a un Dieu qui régit l'Univers.

Nous devons donc préſumer qu'un Philoſophe zélé pour ſon ſyſtême, a déployé toute la ſagacité & les reſſources de ſon génie à démontrer cette propoſition fondamentale ; *le*

(1) *Nota.* Sa victoire ne ſeroit pas complette ; la *régularité* du mouvement dans l'Univers eſt une autre preuve invincible de l'exiſtence de Dieu. Voyez chapitre 5.

mouvement eſt eſſentiel à la matiere. S'il n'en a point donné de preuves, on doit conclure qu'il n'y en a point. C'eſt à nous de porter au dernier degré d'évidence la propoſition contraire ; ſi nous y parvenons, le reſte du Livre ne doit pas nous embarraſſer : dès que le principe eſt détruit, les conſéquences tombent, le ſyſtême eſt anéanti.

Il eſt à propos de ſavoir d'abord quelle idée l'Auteur s'eſt formée de la matiere. Selon lui, on a eu tort de la regarder comme un être unique ; » c'eſt, dit-il, un genre d'êtres, » dont tous les individus divers, quoiqu'ils » aient des propriétés communes, ne doivent » point être rangés ſous une même claſſe, ni » être compris ſous la même dénomination.... » Parmi les individus que nous connoiſſons » dans une même eſpece, il n'en eſt point » qui ſe reſſemblent exactement ; deux grains » de ſable ne ſont point ſtrictement égaux : » la ſeule différence du ſite doit néceſſairement entraîner une diverſité plus ou moins » ſenſible, non-ſeulement dans les modifications, mais encore *dans l'eſſence*, dans » les propriétés, dans le ſyſtême entier des » êtres « (1).

En ſuppoſant ainſi la matiere hétérogene, l'Auteur a cru remédier à un des inconvéniens du ſyſtême de Spinoſa. On avoit peine à concevoir comment, dans une matiere homogene, le mouvement pouvoit être engendré ſans le ſecours d'une cauſe extérieure,

(1) Ch. 2, page 28 ; & ch. 3, pages 32 & 33.

mais dès que les particules de matiere ſont de nature différente, il eſt impoſſible, ſelon lui, que leur mêlange ne produiſe pas du mouvement (1).

Nous pourrions lui oppoſer 1°. qu'il eſt abſurde de prétendre que la ſituation différente de deux particules de matiere met de la diverſité dans leur *eſſence*, & que leur eſſence dépend de leur ſituation. La ſituation eſt accidentelle à toute maſſe de matiere; donc elle eſt auſſi accidentelle aux molécules. 2°. Qu'une différence accidentelle ſuffit pour diſcerner deux individus de même eſpece, deux hommes, par exemple: quand Pierre & Paul ſe reſſembleroient exactement par la taille & par le viſage, le ſon de leur voix ou la couleur de leurs habits ſuffiroit pour les diſtinguer. 3°. Qu'une différence accidentelle n'empêche point de ranger deux individus ſous une même claſſe, ſous une même eſpece, ſous une même dénomination, ſous une même eſſence; la variété du tempérament, de la phyſionomie, de la taille, de la voix, &c. n'empêche pas que Pierre & Paul ne ſoient deux *hommes*. Raiſonner autrement, c'eſt mettre dans le langage Philoſophique une confuſion qui nous ôte la faculté de nous entendre.

Mais ne craignons pas de pouſſer trop loin la complaiſance pour un ſyſtême qui prête le flanc de toutes parts, nous verrons que la ſuppoſition d'une matiere hétérogene

(1) Lucrece, liv. 2, ℣. 79 & 94.

ne satisfait à aucuns des arguments sous lesquels on a fait tant de fois succomber le Matérialisme. Venons à la définition du mouvement.

» Le mouvement est un effort par lequel » un corps change ou tend à changer de » place «. Cette définition est fausse, contradictoire aux principes de l'Auteur, & suppose ce qui est en question. Il est faux que le mouvement en général soit *un effort*; il suppose, si l'on veut, un effort dans le principe moteur; mais il n'en suppose aucun dans le corps mû. L'Auteur confond le sujet qui reçoit le mouvement, avec le principe qui l'imprime, l'effet avec la cause. Quand une boule est en repos sur une table, quel effort fait-elle pour se mouvoir, quelle tendance a-t-elle au mouvement? Quand je la veux mouvoir, elle résiste au mouvement par sa situation & par son poids: s'il y a *un effort* en elle, c'est pour demeurer en repos, & non pas pour *changer de place*. Dira-t-on, que la tendance au repos, & la tendance au mouvement, sont la même chose? Le mouvement n'est un effort que quand il est *spontané*; or l'Auteur n'en admet aucun de cette espece; nous le verrons dans un moment.

Voilà néanmoins les deux pivots sur lesquels porte tout le *système de la Nature*: deux idées fausses, l'une de la matiere, l'autre du mouvement; & l'Auteur les détruira lui-même dans la suite de son Ouvrage.

§ 2.

Il distingue deux sortes de mouvements dans les êtres qui nous environnent. » L'un » est un mouvement de masse, par lequel un » corps entier est transféré d'un lieu dans un » autre; ainsi nous voyons une pierre tomber, » une boule rouler, un bras se mouvoir ou » changer de position. L'autre est un mouve- » ment interne & caché, qui dépend de l'é- » nergie propre à un corps, c'est-à-dire, de » l'essence, de la combinaison, de l'action & » de la réaction des molécules insensibles de » matiere dont ce corps est composé «. Tels sont les mouvements de la fermentation, de la végétation, ceux qui se passent dans l'homme, &c. (1).

» Les mouvements, poursuit-il, soit visi- » bles, soit cachés, son appellés mouvements » *acquis*, quand ils sont imprimés à un corps » par une cause étrangere, ou par une force » existante hors de lui..... Nous appellons » *spontanés* les mouvements excités dans un » corps qui renferme en lui-même la cause » des changements que nous voyons s'opérer » en lui; alors nous disons que ce corps agit » & se meut par sa propre énergie. De cette » espece sont les mouvements de l'homme qui » marche, qui parle, qui pense. Et cepen- » dant si nous regardons la chose de plus » près, nous serons convaincus qu'à parler

(1) Page 25.

» ſtrictement, *il n'y a point de mouvements* » *ſpontanés* dans les différents corps de la » Nature, vu qu'ils agiſſent continuellement » les uns ſur les autres, & que tous leurs » changements ſont dûs à des cauſes, ſoit » viſibles, ſoit cachées, qui les remuent (1).

» S'il exiſtoit dans la Nature un être vrai- » ment capable de ſe mouvoir par ſa propre » énergie, c'eſt-à-dire, de produire des mou- » vements indépendants de toutes les autres » cauſes; un pareil être auroit le pouvoir d'ar- » rêter lui ſeul ou de ſuſpendre le mouvement » dans l'Univers, qui n'eſt qu'une chaîne im- » menſe, & non interrompue de cauſes liées » les unes aux autres, agiſſantes & réagiſſan- » tes par des loix néceſſaires & immuables..... » Tout corps eſt mû par quelque corps qui le » frappe « (2).

Le ſyſtême eſt développé; il s'agit de le détruire.

1°. S'il n'y a aucun mouvement ſpontané dans la Nature, tout mouvement, ſoit viſible, ſoit caché, ſoit dans la maſſe, ſoit dans les molécules, eſt *mouvement acquis*. Un corps ne peut ſe mouvoir ni en mouvoir un autre, s'il n'a reçu lui-même le mouvement d'un autre corps; & ainſi à l'infini: c'eſt la doctrine expreſſe de l'Auteur (3). Donc tout mouvement quelconque eſt accidentel ou étranger à la matiere. Il y a contradiction formelle à

(1) Pages 16. Lucrece, liv. 2, ℣. 82.
(2) Chap. 10, p. 164.
(3) Pages 16 & 30; ch. 4, page 51; ch. 10, p. 164.

ſoutenir que le mouvement eſt eſſentiel au corps, & qu'il lui eſt *acquis*, qu'il le tient de ſa Nature, & qu'il l'a reçu *d'une force exiſtante hors de lui*. Il y a contradiction à dire qu'une molécule eſt en mouvement, avant qu'elle ait reçu le mouvement. Premiere démonſtration tirée des propres principes de l'Auteur. Nous pourrions en demeurer-là ; il ne peut plus prouver ſon ſyſtême, ſans tomber en contradiction. Nous verrons ailleurs ce qu'on doit penſer de la communication des mouvements à l'infini.

2°. Par ſon propre aveu (1), & par l'évidence de la choſe, il eſt inconteſtable que le mouvement de maſſe, le mouvement ſenſible, eſt accidentel à toute maſſe de matiere, puiſqu'il ſe fait par impulſion. Donc le mouvement inſenſible eſt de même accidentel à toutes les molécules, & ſe fait auſſi par impulſion. Si l'analogie doit jamais avoir lieu, c'eſt ſans doute lorſqu'il eſt queſtion d'attributs que l'on ſuppoſe eſſentiels. Or tous ceux que nous concevons dans la matiere, ne ſont pas moins propres à la maſſe qu'à ſes différentes parties : l'étendue, la ſolidité, la mobilité, la diviſibilité, &c. ſe retrouvent toujours dans la maſſe, auſſi-bien que dans les parties. Donc l'indifférence au repos ou au mouvement que l'Auteur reconnoît dans toute maſſe de matiere, convient également à chacune de ſes parties inſenſibles. La ſenſibilité ou l'état de maſſe ne change point

(1) Ch. 10, page 164.

l'eſſence de la matiere. Seconde démonſtration.

3°. Dans le Chapitre IIIe, l'Auteur met au nombre des propriétés de la matiere, *la mobilité* ou la capacité d'être mûe; mais cette mobilité ſuppoſe auſſi la capacité d'être en repos. Voilà deux états différents, dont nous avons une idée également claire & préciſe. On ne peut pas plus concevoir le mouvement ſans l'idée du repos, que le repos, ſans l'idée du mouvement. Si celui-ci étoit eſſentiel à la matiere, l'idée du repos ſeroit chimérique, abſurde, contradictoire. Les Matérialiſtes ont-ils prouvé que le repos renferme contradiction? Le prouveront-ils jamais? Troiſieme démonſtration.

4°. On ne peut concevoir le mouvement ſans une direction quelconque; l'Auteur en convient (1). Le mouvement eſt le paſſage du corps de l'un des points de l'eſpace à un autre point. Si le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, la direction du mouvement ne lui eſt pas moins eſſentielle : un attribut néceſſaire ne renferme rien d'accidentel. Or, ſoutiendra-t-on ſérieuſement qu'il eſt eſſentiel à telle molécule de matiere d'être mûe à droite plutôt qu'à gauche, en ligne horizontale & non en ligne perpendiculaire? C'eſt du mouvement que réſultent les différentes ſituations des corps : l'Auteur l'avoue encore (2). Toute molécule de matiere eſt indifférente à être

(1) Chap. 4, page 48.
(2) Chap. 3, page 34.

ſituée de telle ou telle maniere : donc elle eſt auſſi indifférente à être mûe ſelon telle ou telle direction. Il y a contradiction à prétendre que la cauſe eſt néceſſaire, lorſque l'effet ne l'eſt point. Quatrieme démonſtration.

5°. Ou le mouvement inſenſible des molécules eſt la cauſe du mouvement de maſſe, ou il ne l'eſt pas. S'il l'eſt, le mouvement de maſſe eſt auſſi néceſſaire, auſſi éternel que le mouvement des molécules ; il n'y a plus de repos, même relatif : ce qui eſt évidemment faux ; s'il ne l'eſt pas, comme nous verrons que l'Auteur en convient, dequoi ſert-il à la queſtion ? Nous ne ſommes pas plus avancés pour ſavoir ſi nos mouvements intérieurs ſont ſpontanés & libres, ou s'ils ne le ſont pas, ſi tout eſt néceſſaire ou s'il ne l'eſt pas ; s'il y a un premier moteur ou s'il n'y en a point ; ſi la matiere & le mouvement ſont éternels ou non. Cinquieme démonſtration.

6°. En ſuppoſant même la matiere hétérogene, le mouvement ne peut lui être eſſentiel, qu'autant qu'il l'eſt à chacune des parties conſidérées ſéparément. Il ſeroit abſurde de dire qu'une propriété eſſentielle à l'eſpece n'eſt pas eſſentielle à chacun des individus : la faculté de raiſonner ſeroit-elle eſſentielle à l'eſpece humaine, ſi on pouvoit concevoir un ſeul homme, ſans cette faculté ?

Dès que le mouvement eſt eſſentiel à toute partie, à tout individu de matiere conſidéré ſéparément, il s'enſuit, 1°. que le mouvement ne doit être attribué ni à leur mêlange, ni à leur contiguité, puiſqu'il eſt un apanage de leur nature individuelle. Il eſt donc fort in-

différent de supposer une matiere hétérogene, plutôt qu'une matiere homogene ; cette supposition ne remédie à rien. 2°. Il s'ensuit qu'il y a dans chaque particule de matiere, un mouvement sans impulsion, par conséquent *spontané*, selon la définition même de l'Auteur, mais contre son système. 3°. Ce mouvement essentiel à chaque partie de matiere se fait-il d'un certain côté ou en tout sens ? S'il se fait d'un certain côté, d'où vient cette direction ? S'il se fait en tout sens, (ce qui est absurde) comment ces parties peuvent-elles former un tout solide, une masse consistante ?

Dirons-nous que le mouvement des particules de matiere vient de leur configuration ? Autant vaudroit soutenir qu'il vient de leur couleur. 1°. Quelle que soit la configuration des masses, elle ne leur donne point le mouvement ; il n'y a aucun rapport essentiel entre ces deux modes ; donc il en est de même de la configuration des parties. 2°. L'Auteur enseigne ailleurs que c'est au mouvement seul que sont dues *toutes les modifications de la matiere*, par conséquent sa configuration ; celle-ci est donc l'effet & non la cause du mouvement. Sixieme démonstration.

On m'objectera peut-être qu'en parlant de la matiere, j'ai tort de me servir du terme d'*individu*, puisque toute partie de matiere est nécessairement divisible. Ce n'est pas ma faute ; c'est l'expression même de l'Auteur que je réfute (1). Au reste, que l'on dise *particules*,

(1) Pages 28 & 33.

molécules, *atomes*, *éléments*, tout ce qu'on voudra, la difficulté eſt la même.

Il y a plus. L'Auteur nous avertit que » le » principe des divers mouvements des corps » nous eſt inconnu, parce que nous ignorons » ce qui conſtitue primitivement les eſſences » des êtres « (1). Et il oſe affirmer que le mouvement eſt eſſentiel à ces éléments primitifs. Il avoue que nous ne connoiſſons point l'eſſence ni la vraie nature de la matiere (2); & il décide que le mouvement eſt une propriété qui découle de ſon eſſence.

Dans le Chapitre IV, les Loix générales du mouvement nous fourniront encore une nouvelle démonſtration contre lui; nous verrons qu'il n'en eſt aucune qui ne porte ſur ce principe, que la matiere eſt inerte & paſſive, indifférente au mouvement & au repos.

Nous avons cherché avec tout le ſoin & toute la bonne foi poſſibles, dans les principes de notre Auteur, de quoi répondre aux divers raiſonnements que nous venons de lui oppoſer; nous n'y avons rien trouvé.

On ſera peut-être ſurpris de la contradiction groſſiere que nous avons fait voir entre ſes différentes aſſertions. Mais elle eſt inévitable à un Matérialiſte. D'un côté, il doit prétendre que la matiere n'a pas beſoin d'un moteur; conſéquemment il eſt forcé de ſoute-

(1) Page 14.

(2) Tome 1, ch. 4, p. 44; ch. 6, p. 79; tome 2, c. 4, page 136.

nir que le mouvement lui eſt eſſentiel, qu'elle ſe meut par ſa propre énergie, que la Nature eſt un tout agiſſant & vivant. D'autre côté, il ne peut admettre que l'ame de l'homme ſe ment elle-même, que ſes mouvements ſont ſpontanés : il eſt donc obligé de dire que la matiere eſt paſſive, que tout corps eſt mû par un autre corps, qu'aucun être ne ſe meut par ſa propre énergie, que le mouvement ſe fait par une ſuite d'impulſions continuées à l'infini. Tel eſt en effet le cercle de contradictions, duquel notre Matérialiſte ne ſort point dans tout ſon livre : il ſuffit de l'oppoſer à lui-même pour le réfuter.

§. 3.

Suivons-le néanmoins, & voyons ſi dans les différents mouvements particuliers qu'il attribue à la matiere, il en eſt quelqu'un que l'on puiſſe ſoupçonner de découler de ſon eſſence.

Tout eſt en mouvement dans l'Univers ; on ne conteſte point ce fait ; *l'eſſence de la Nature eſt d'agir* (1) ; c'eſt la queſtion même qu'il s'agit de prouver.

Le premier mouvement que notre Obſervateur examine, eſt celui de *diſſolution.* » Tous les êtres ne ſont continuellement que » naître, s'accroître, décroître & ſe diſſiper » avec plus ou moins de lenteur & de rapi» dité.... Les combinaiſons formées par les

(1) Page 18.

» corps les plus ſolides & qui paroiſſent jouir » du plus parfait repos, ſe diſſolvent & ſe dé- » compoſent à la longue ; les pierres les plus » dures ſe détruiſent peu à peu par le contact » de l'air ; une maſſe de fer, que nous voyons » rouillée & rongée par le temps, a dû être » en mouvement depuis le moment de ſa » formation dans le ſein de la terre, juſqu'à » celui où nous la voyons dans cet état « (1). Cela eſt au mieux.

Mais l'Auteur lui-même nous indique la cauſe de ce mouvement. » Les corps même, » dit-il, qui ſemblent jouir du plus parfait » repos, reçoivent pourtant réellement, ſoit à » leur ſurface, ſoit à leur intérieur, des *im-* » *pulſions* continuelles de la part des corps » qui les entourent ou de ceux qui les péne- » trent, qui les dilatent, qui les raréfient, » les condenſent, enfin de ceux même qui » les compoſent ; par-là les parties de ces » corps ſont réellement dans une action & » une réaction, ou un mouvement conti- » nuel, dont les effets ſe montrent à la fin » par des changements très-marqués « (2).

C'eſt donc par *l'impulſion* d'autres corps environnants & pénétrants, que les parties d'un corps ſolide qui ſe diſſout, ſont miſes en mouvement ; ce n'eſt point par elles-mêmes ni par une force qui leur ſoit eſſentielle. Si l'action de ces corps environnants venoit

(1) *Ibid.*
(2) Page 20.

à ceſſer, les molécules ſur leſquelles ils agiſſent demeureroient en repos, & le corps ne ſe diſſoudroit plus. Or dès que le mouvement vient d'une *impulſion*, il n'eſt plus eſſentiel, il eſt *acquis*. Cette difficulté ne doit pas nous arrêter davantage.

Il eſt évident que l'on doit raiſonner de même de la croiſſance ou de la végétation, du froid, du chaud, de la ſéchereſſe, de l'humidité, &c. tous ces mouvements ſont produits par l'impulſion d'autres corps; ils ſont par conſéquent accidentels à celui qui les reçoit; ils ne découlent point de ſa propre eſſence.

§. 4.

Une ſeconde eſpece de mouvement, dont la cauſe eſt plus obſcure, eſt la *gravitation*. » Une pierre de cinq cens livres nous paroît » en repos ſur la terre; cependant elle ne ceſſe » de peſer avec force ſur cette terre qui lui » réſiſte ou qui la repouſſe à ſon tour. Si on » mettoit la main entre deux, elle y ſeroit » briſée. Or il ne peut y avoir dans les corps » d'action ſans réaction. Un corps qui éprouve » une impulſion, une attraction, ou une » preſſion quelconque auxquelles il réſiſte, » nous montre qu'il réagit par cette réſiſtance » même. D'où il ſuit qu'il y a pour lors une » force cachée (*vis inertiæ*), qui ſe déploie » contre une autre force, par conſéquent ac- » tion & réaction «. Les Phyſiciens, ſelon notre Auteur, n'ont pas aſſez réfléchi ſur ce qu'ils ont appellé le *niſus* ou l'effort continuel

nuel des corps les uns contre les autres, ni ſur cette force d'inertie (1).

Commençons par admettre toutes ces ſuppoſitions. 1°. Il eſt d'abord aſſez étonnant qu'un Philoſophe reconnoît que les Phyſiciens & Newton lui-même ont regardé la gravitation comme inexplicable (2), qui avoue qu'elle l'eſt en effet (3), entreprenne de l'expliquer, décide ſans raiſon & ſans preuve, que c'eſt un *niſus*, une force eſſentielle à la matiere. Autant vaudroit-il dire une qualité occulte de l'ancienne Philoſophie. Cette découverte eſt ſans doute plus admirable que la modeſtie & la timidité de Newton.

Quand on nous a dit que » la gravitation » n'eſt qu'un mode du mouvement, une ten» dance vers un centre « (4), ſommes-nous bien inſtruits ? Il s'agit d'aſſigner la cauſe de ce mode ; vainement notre Matérialiſte ſe tourmente pour y réuſſir, de plus habiles que lui y ont échoué (5). N'eſt-il pas abſurde de prétendre qu'un *mode du mouvement* eſt la cauſe du mouvement ? » A parler ſtrictement, » dit-il, tout mouvement eſt une gravita» tion relative « (6). Soit ; c'eſt donc une dé-

(1) Pages 18 & 19. Lucrece, liv. 2, ℣. 185.
(2) Note, page 22.
(3) Chap. 6, page 80, & chap. 8, page 103.
(4) Note, page 22.
(5) Voyez dans le Dictionnaire de Phyſique du P. Paulian, les divers ſyſtêmes des Philoſophes ſur les cauſes de la gravitation, il n'en eſt aucun de ſatisfaiſant : on eſt forcé de remonter à la volonté du Créateur.
(6) Note, page 22.

termination du mouvement vers un côté plutôt que vers un autre : nous demandons la cause de cette direction, à laquelle le mouvement est par lui-même indifférent.

Si la gravitation ne vient point d'une cause extérieure, nous prions les Matérialistes de dire pourquoi les corps graves accélerent le mouvement dans leur chûte, selon la progression des nombres impairs. Ce Phénomene méritoit une explication.

2°. » Un corps qui éprouve une impulsion, » une attraction ou une pression quelconque, » auxquelles il résiste, nous montre qu'il réa» git par cette résistance même «. A la bonne heure. Mais quand ce corps n'éprouve ni impulsion, ni attraction, ni pression d'une cause extérieure, réagit-il encore? Voilà la question. Puisque l'action lui vient d'une cause étrangere, la réaction n'en vient-elle pas aussi?

3°. En supposant l'action & la réaction égales entre les différentes parties de la matiere, que doit-il en résulter? Un équilibre parfait entr'elles, & par conséquent le repos. L'Auteur est forcé d'en convenir. Si dans l'Univers » il arrivoit un instant qne tout fût » *in nisu*, tout resteroit éternellement dans » cet état, & il n'y auroit plus à toute éter» nité qu'une matiere & un effort, un *nisus*; » ce qui feroit une mort éternelle & univer» selle « (1). Ce *nisus*, cette force d'inertie n'est donc ni un mouvement, ni la cause du mouvement. Les Physiciens la nomment une

(1) Note, page 30.

force morte, une *force passive* (1) : or une force passive, cause d'une action, est une contradiction. N'est-il pas singulier qu'au lieu de nous indiquer le principe du mouvement, & de la vie de la Nature, on nous renvoie à la source de sa *mort éternelle* ?

4°. On prétend prouver que la gravitation des corps vient de leur configuration, parce que le plomb raréfié, au lieu de descendre, s'éleve dans les airs (2). Est-ce là raisonner ? En étendant la superficie du plomb, en diminuant sa pesanteur relative, vous donnez prise à l'action de l'air qui ne pouvoit agir aussi puissamment sur une matiere plus compacte; le plomb doit donc surnager dans un liquide plus pesant que lui. Que résulte-t-il de ce phénomene ? Un nouvel argument contre vous. Lorsque le plomb s'éleve, ce n'est point par sa nature, ni par une propriété qui lui soit essentielle ; c'est par l'action d'une autre cause extérieure : donc lorsqu'il descend, c'est par l'action d'une autre cause, & non point par son essence ; donc il n'est pas vrai que la gravitation des corps vienne de leur configuration. Celle-ci n'est qu'un mode accidentel qui donne plus ou moins de prise à l'impulsion des causes extérieures.

Cela est démontré par une expérience très-connue ; une plume & une balle d'or tombent dans le vuide avec la même célérité.

5°. Enfin si la gravitation d'un corps ne

(1) Page 19, dans le texte & dans la note.
(2) Note, page 22.

vient point d'une force existante hors de lui, c'est un *mouvement spontané* dans toute la rigueur du terme, & selon la définition même donnée par l'Auteur : quelque parti qu'il prenne, il n'évitera point la contradiction.

§. 5.

Il raisonnera peut-être mieux sur le mouvement d'*attraction*. » Ne pourroit-on pas dire » que dans les corps & les masses dont l'ensem» ble nous paroît dans le repos, il y a pour» tant une action & une réaction continuelles, » des efforts constants, des résistances & des » impulsions non interrompues ; en un mot, » des *nisus*, par lesquels les parties de ces » corps se pressent les unes les autres, se résis» tent réciproquement, agissent & réagissent » sans cesse ; ce qui les retient ensemble & » fait que ces parties forment une masse, un » corps, une combinaison dont l'ensemble » nous paroît en repos, tandis qu'aucunes de » leurs parties ne cessent d'être réellement en » action ? Les corps ne paroissent en repos que » par l'égalité de l'action des forces qui agis» sent en eux « (1).

Je réponds en premier lieu que l'on peut nier cette supposition avec autant de facilité que l'Auteur l'a imaginée ; elle n'est fondée sur aucune preuve, & l'on n'en peut rien conclure. Nous concevons aussi aisément la con-

(1) Page 20.

ſiſtance d'une maſſe, par le repos abſolu des parties, que par un *niſus* ou un effort d'où réſulte le repos. Les Matérialiſtes qui crient ſans ceſſe que l'on ne doit pas multiplier les êtres ſans néceſſité, n'ont-ils pas bonne grace de créer un *niſus*, une force d'inertie dont il ne réſulte aucun effet? » L'extinction du principe » de l'attraction aux corps qui nous environ- » nent, eſt un point ſur lequel les Philoſophes » ne peuvent être trop réſervés «. C'eſt la réflexion de M. d'Alembert, & il en apporte de bonnes raiſons (1); mais les Matérialiſtes n'y regardent pas de ſi près.

En ſecond lieu, ce n'eſt point la cauſe du repos que nous cherchons, c'eſt la cauſe du mouvement. Des efforts, des *niſus*, des impulſions, des actions & des réactions, des preſſions & tout ce qu'on voudra, deſquels il ne réſulte que le repos & la conſiſtance des parties d'une maſſe, ne peuvent être ni un mouvement, ni la cauſe du mouvement. Le repos né du mouvement, eſt auſſi abſurde que le mouvement né du repos ſans autre cauſe.

En troiſieme lieu, l'Auteur a reconnu qu'il n'y a point d'effet ſans cauſe (2); & il a décidé qu'il n'y a point de mouvements ſpontanés dans la Nature (3). Or *des impulſions non interrompues* entre les différentes parties d'un corps, ſans cauſe extérieure qui les produiſe,

(1) Mêlanges de Littérat. d'Hiſt. & de Philoſ. tome 4, page 241.
(2) Chap. 4, page 50.
(3) Page 16.

ſont ou un mouvement ſpontané, ou un effet ſans cauſe : il peut choiſir entre ces deux contradictions.

Enfin l'Auteur ſemble ſuppoſer que l'attraction eſt un effet de la gravitation (1) ; d'autres prétendent que la gravitation eſt un effet de l'attraction : laquelle de ces deux opinions eſt la plus vraie ? Aucune ; la cauſe de ces deux phénomenes eſt inconnue ; il eſt forcé d'en convenir, chap. 8, p. 118. Newton & tous les Phyſiciens ſenſés les attribuent également à une volonté particuliere du Créateur. » Comment expliquer ce qu'on ne comprend » pas, ſi ce n'eſt en diſant : *Dieu l'a voulu* » *ainſi* ? Si les Philoſophes ont quelque choſe » à ſe reprocher, c'eſt peut-être de ne pas » donner plus ſouvent cette ſolution aux queſ» tions qu'on leur fait ; ils n'en ſeroient pas » plus ignorants, ni nous plus mal inſtruits ; » ils auroient de plus le mérite d'avouer au » moins leur ignorance, & nous celui de ne » pas chercher en vain à ſortir de la nôtre «. C'eſt encore une remarque très-ſage de M. d'Alembert (2), dont notre Auteur & beaucoup d'autres devroient profiter.

§. 6.

Un quatrieme eſpece de mouvement qu'il ſuppoſe eſſentiel à la matiere, eſt celui des éléments dans les mixtes, ou de la fermen-

(1) Note, page 22.
(2) Mélanges, &c. tome 5, page 143.

tation. » Toutes les fois que des mixtes ſont » mis à portée d'agir les uns ſur les autres, » le mouvement s'y engendre ſur le champ. » En mêlant enſemble de la limaille de fer, » du ſoufre & de l'eau, ces matieres s'échauf- » fent peu à peu, & finiſſent par produire un » embraſement. On peut ſur-tout remarquer » la génération du mouvement & de ſon déve- » loppement, ainſi que l'énergie de la ma- » tiere, dans toutes les combinaiſons où le » feu, l'air & l'eau ſe trouvent joints enſem- » ble; ces éléments ou plutôt ces mixtes qui » ſont les plus volatils, & les plus fugitifs » des êtres, ſont néanmoins dans les mains » de la Nature, les principaux agents dont elle » ſe ſert pour opérer ſes phénomenes les plus » frappants: c'eſt à eux que ſont dûs les effets » du tonnerre, les éruptions des Volcans, » les tremblements de terre, &c. Tous ces faits » nous prouvent invinciblement que le mou- » vement ſe produit, s'augmente & s'accé- » lere dans la matiere, ſans le concours d'au- » cun agent extérieur « (1).

J'oſe ſoutenir que ces faits prouvent invinciblement le contraire, & démontrent que le mouvement n'eſt point eſſentiel à la matiere.

1°. Si l'un des éléments dont on vient de parler, le feu, par exemple, peut être enviſagé comme cauſe premiere du mouvement, notre Philoſophe a tort de ſoutenir qu'il n'y a point de mouvement ſpontané dans la Nature, qu'il n'y a point de cauſe iſolée, point

(1) Page 24.

d'énergie indépendante (1) ; que tout corps eſt mis en mouvement par l'impulſion d'un autre corps qui le frappe. Alors le mouvement du feu eſt ſpontané, l'énergie du feu eſt iſolée & indépendante, le feu ſe meut ſans avoir beſoin d'une autre cauſe, la chaîne inviſible de la communication du mouvement ſe termine au feu comme au premier agent, & ne remonte point au-delà (2). Autant de dogmes que notre Auteur combat de toutes ſes forces & qui ne peuvent s'accorder avec ſon ſyſtême.

2°. Pour produire du mouvement, ces éléments qu'il appelle des *mixtes*, ont beſoin d'être rapprochés & combinés ; tant qu'ils demeurent ſéparés, ils ſont ſans action. Si le mouvement leur étoit eſſentiel, ils ne pourroient en être privés : ſéparés ou combinés, mixtes ou non mixtes, ils ſeroient toujours en mouvement ; il eſt abſurde de ſuppoſer qu'un élément puiſſe être dépouillé pendant un ſeul inſtant d'une propriété qui lui eſt eſſentielle. Prétendre que la matiere peut paſſer du repos au mouvement, c'eſt avouer par-là même que le mouvement lui eſt accidentel. Dans le ſyſtême que nous examinons, le mouvement eſt éternel (3) ; s'il eſt éternel, il n'a point

(1) Ch. 4, page 51.

(2) Les Chymiſtes regardent le flogiſtique ou l'élément du feu comme épars, immobile, & ſtagnant dans les mixtes dont il fait partie, juſqu'à ce que des cauſes étrangeres le dégagent, le réuniſſent, le mettent en mouvement & le changent en feu. *Voyez* le Traité de Chymie de Boerhave ; Emile, tome 3, page 41.

(3) Page 27.

de commencement. Que l'Auteur se tourne & retourne tant qu'il voudra, il ne sera jamais d'accord avec lui-même.

3°. La fermentation, selon les Physiciens modernes, est un effet de l'attraction ; & jusqu'à ce qu'on ait prouvé que l'attraction est essentielle à la matiere, qu'elle n'a point de cause extérieure, nous ne sommes pas plus avancés. Autrefois tout s'expliquoit par l'impulsion ; aujourd'hui tout devient clair par l'attraction qui est le plus obscur de tous les phénomenes.

4°. Dira-t-on que la fermentation ou l'attraction est causée par la configuration des parties insensibles de la matiere ? Nouvel embarras. Nous concevons très-bien que par leur configuration ces parties sont propres à entrer les unes dans les autres, qu'un angle saillant est propre à entrer dans un angle rentrant, & un cone dans un entonnoir : mais qu'en vertu de cette configuration, ces parties aient une envie ou une force qui les rapproche les unes des autres ; voilà ce que nous ne concevons plus. Si l'on suppose que ces parties nagent dans un fluide, nous comprendrons alors que par le mouvement ou par l'action du fluide, les parties ainsi configurées seront portées les uns vers les autres, & entreront les unes dans les autres. Mais il faudra toujours rechercher le principe de l'action ou du mouvement du fluide ; & la difficulté n'est point résolue.

Il est donc clair que la fermentation peut être un effet du mouvement, mais qu'elle n'en est point la cause.

Quand, malgré les lumieres du bon sens, nous accorderions aux Matérialistes tout ce qu'ils prétendent, que la matiere a par son essence le mouvement d'attraction, de gravitation, de fermentation & de dissolution dans les corps qui nous environnent, en serions-nous plus éclairés pour comprendre les autres mouvements que nous voyons, l'élasticité, par exemple, & l'électricité des corps, deux phénomenes dont notre Philosophe est forcé d'avouer que la cause est inconnue (1)? Concevrons-nous jamais que la matiere soit le seul principe des mouvements que nous produisons à volonté & sans l'influence d'aucun corps extérieur? Cette théorie suffira-t-elle pour développer l'origine du mouvement circulaire, où la force de gravitation est combinée avec la force de projection? Pourra-t-on en déduire par des conséquences évidentes tout le méchanisme de l'Univers, démontrer que sa formation & la régularité de son mouvement sont l'effet d'une fermentation subite? L'Auteur du moins auroit dû tenter cette dissertation curieuse, avant de conclure d'un ton victorieux, il n'y a rien dans le monde que de la matiere & du mouvement. A peine a-t-il ébauché une théorie absurde & contradictoire du mouvement, qu'il se croit en droit de disputer l'existence au Créateur. Sophiste de mauvaise foi, qui prétendez nous éclairer, en nous plongeant dans des ténebres

(1) Tome 2, chapitre 1, page 18.

plus épaisses, gardez toutes vos lumieres, & laissez-nous le sens commun.

§. 7.

Mais à force d'interroger la Nature, de consulter l'expérience, de creuser dans la matiere, il y a découvert une propriété plus admirable encore que le mouvement, le pouvoir de s'animer elle-même. » En humectant » de la farine avec de l'eau & renfermant ce » mêlange, on trouve au bout de quelque » temps, à l'aide du microscope, qu'il a pro- » duit des êtres organisés, qui jouissent d'une » vie dont on croyoit l'eau & la farine in- » capables. Pour un homme qui réfléchit, la » production d'un homme indépendamment » des voies ordinaires, seroit-elle donc plus » merveilleuse que celle d'un insecte avec de » la farine & de l'eau? La fermentation & la » putréfaction produisent visiblement des ani- » maux vivants « (1).

L'observation est curieuse. Autrefois on s'est moqué d'Aristote & de ses Disciples, quand ils ont dit que les plantes & les animaux naissoient de pourriture; graces à la nouvelle Philosophie, Aristote avoit raison. On ne daignoit pas écouter Diodore de Sicile, quand il racontoit qu'il étoit né du limon d'Egypte, des rats, des grenouilles, & peut-être des hommes; aujourd'hui ce témoignage mérite

(1) Page 23. Dans le texte & dans la note. Lucrece, liv. 1, v. 803.

attention. Que ſavons-nous ſi nous ne verrons pas un jour une nouvelle race d'hommes ſortir de terre comme les champignons ?

» La ſeule découverte des germes, ſelon » l'Auteur des *Penſées Philoſophiques*, a diſ- » ſipé une des plus puiſſantes objections de » l'Athéiſme «. Malheureuſement la découverte eſt nulle ; voilà des animaux produits ſans germe. » C'eſt à la connoiſſance de la » Nature, dit-il encore, qu'il étoit réſervé de » faire de vrais Déiſtes « (1). Par une révolution ſinguliere, cette connoiſſance ne fait plus que des Athées : voilà bien du progrès dans peu de temps.

Selon notre Auteur, les Loix du mouvement ſont invariables, fondées ſur la nature des êtres (2) ; & les Loix de la génération, qui n'eſt que du mouvement, ne ſont point invariables ; la matiere en putréfaction peut produire toute eſpece d'animaux. Un dogme ſacré pour lui, c'eſt que rien ne ſe fait de rien ; & par un prodige nouveau, la vie & l'organiſation peuvent ſortir du néant même de la vie & du ſein de la mort.

Eſt-ce par oubli ou à deſſein de ſe rétracter, qu'il aſſure dans la ſeconde Partie (ch. 5, p. 162), que » le germe humain ne ſe dé- » veloppe point au hazard ; qu'il ne peut » être conçu ou formé que dans le ſein d'une » femme ? « Il n'eſt donc pas à craindre que la pourriture puiſſe jamais ſuppléer au dé-

(1) Penſées Philoſ. n. 19.
(2) Page 17.

faut du germe & au ſein de la mere où il doit être conçu.

Lorſqu'à l'aide du microſcope, on a découvert des animaux dans de la farine humectée, a-t-on découvert auſſi que leur germe n'exiſtoit ni dans l'eau ni dans la farine? Voilà ce qu'il auroit fallu prouver. L'on n'a pas vu ce germe ſans doute; mais on ne voyoit pas non plus les animaux, avant que le microſcope les eût fait appercevoir: s'enſuit-il qu'ils n'y étoient pas? On nous dit que l'obſervateur attentif *voit la Nature remplie de germes errants* (1); & il n'en verra point dans l'eau ni dans la farine? Contradictions par-tout.

Le Lecteur appercevra aiſément que l'opinion de l'Auteur n'eſt point différente de celle des Epicuriens, qui faiſoient naître les animaux du concours fortuit des atômes. (V. Lucrece, liv. 5 ℣. 803.)

M. Néedham a prévenu les fauſſes conſéquences que les Matérialiſtes veulent tirer de ſes expériences. Voyez ſes notes ſur les Recherches de M. l'Abbé Spallanzani.

§. 8.

Voilà dans l'exacte vérité toutes les preuves que notre Matérialiſte a données du principe fondamental de ſon ſyſtême: que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere; elles ſe réduiſent à ce raiſonnement: la matiere exiſte,

(1) Chap. 3, p. 34.

elle a du mouvement; donc le mouvement lui eſt eſſentiel. Il n'eſt point ſorti de là. Ne pourrions-nous pas argumenter de même, & dire : la matiere exiſte, elle a du moins un repos relatif; donc ce repos lui eſt eſſentiel. Les ſuppoſitions qu'il a faites, les exemples qu'il a donnés, ne prouvent point que le repos abſolu ſoit impoſſible; ils ne prouvent pas même que rien ne ſoit effectivement en repos. Celui-ci eſt un état auſſi réel, auſſi poſitif, auſſi clairement apperçu que le mouvement; l'un n'eſt pas plus eſſentiel à la matiere que l'autre.

Après une preuve auſſi défectueuſe & auſſi fauſſe, il a bonne grace ſans doute de s'élever contre les Phyſiciens qui ont cru la matiere inanimée & inerte de ſa nature (1). Lui-même n'en a-t-il pas eu cette idée, en avouant que tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe (2); que tous les changements des corps ſont dûs à des cauſes, ſoit viſibles, ſoit cachées qui les remuent (3) ? Si un corps ſe mouvoit ſans autre cauſe, il ſe changeroit lui-même.

C'eſt une contradiction de conclure que l'idée de la Nature renferme l'idée du mouvement. On doit ſe ſouvenir que par *la Nature*, l'Auteur entend la matiere & rien davantage; or l'idée de la matiere ne renferme pas plus l'idée du mouvement que l'idée du repos. Vainement il répete que le mouvement eſt une fa-

(1) Page 22.
(2) Chap. 10, p. 164.
(3) Page 16.

çon d'être qui découle néceſſairement de l'eſſence de la matiere (1); il n'a point prouvé cet écoulement, & il eſt aiſé de démontrer le contraire.

Il aſſigne pour propriétés communes à toute matiere » l'étendue, la diviſibilité, l'im» pénétrabilité, la figurabilité, la mobilité ou » la propriété d'être mûe d'un mouvement de » maſſe «. Il y ajoute la gravité & la force d'inertie (2). Nous avons parlé de la gravité, & nous avons vu que la force d'inertie n'engendre que le repos. Quel eſt donc celui des autres attributs duquel le mouvement découle néceſſairement? il n'a point ſatisfait à cette queſtion (3). La matiere ne peut-elle pas être tout à la fois étendue, diviſible, impénétrable, figurée, capable d'être mûe d'un mouvement de maſſe, & en repos? Le repos eſt-il contradictoire & incompatible avec aucune de ces propriétés de la matiere?

§. 9.

Pour mettre une eſpece de liaiſon entre ſes principes, l'Auteur a été obligé de ſuppoſer l'éternité de la matiere & du mouvement. Que la matiere ait pu commencer d'exiſter, c'eſt ſelon lui » une hypotheſe qui juſqu'ici n'a ja» mais été démontrée par des preuves vala» bles. L'éduction du néant, ou la *création*

(1) Page 21.
(2) Ch. 3, p. 32 & 331.
(3) Page 279.

» n'eſt qu'un mot qui ne peut nous donner » aucune idée de la formation de l'Univers : » il ne préſente aucun ſens auquel l'eſprit » puiſſe s'arrêter .... D'ailleurs tout le monde » convient que la matiere ne peut point s'a- » néantir totalement ou ceſſer d'exiſter ; or » comment comprendra-t-on que ce qui ne » peut ceſſer d'être, ait jamais pu commen- » cer « (1) ?

Nous aurons ſouvent lieu d'admirer l'équité de notre Philoſophe, & l'impartialité avec laquelle il peſe les opinions. La création de la matiere n'eſt pas démontrée, ſelon lui ; mais a-t-il démontré ſon éternité ? L'idée de l'éternité de la matiere, eſt-elle beaucoup plus claire que l'idée de la création ? Il veut que les autres démontrent ; pour lui il ne démontre rien, il prononce comme l'oracle.

» Rien ne ſe fait de rien, dit-il ; c'eſt une » vérité que rien ne peut ébranler «. Cette vérité prétendue eſt juſtement la propoſition conteſtée, ou plutôt c'eſt une équivoque dont il abuſe. Quand on dit que Dieu a tiré la matiere de rien ou du néant, cela ne ſignifie point que le néant eſt le principe de la matiere, mais que Dieu ſeul en eſt l'Auteur. Un Ouvrier Tout-Puiſſant n'a pas beſoin de matériaux ; il eſt ridicule de comparer ſon action & ſa puiſſance à celle des êtres bornés qu'il a faits. L'eſprit de l'homme crée en lui-même des penſées, des deſirs, des modifications qui n'y étoient pas : la volonté de Dieu crée des ſubſtances &

(1) Pages 25 & 26. Lucrece, liv. I, pp. 151, 216, 234.

des êtres qui n'exiſtoient point.

Mais pour établir ce dogme, on exige de nous *des preuves valables*; nous ne jouiſſons point du privilege des Matérialiſtes, il faut démontrer que la matiere & le mouvement ne ſont pas éternels.

Si la matiere eſt éternelle, elle exiſte néceſſairement & par elle-même: cette néceſſité d'être étant abſolue, de même qu'elle n'eſt limitée par aucun temps, elle ne peut être bornée à aucun lieu, à aucun attribut, à aucune maniere d'être particuliere. Dans un être néceſſaire, on ne peut rien ſuppoſer d'accidentel & de contingent; il eſt éternellement & néceſſairement tout ce qu'il eſt. Il eſt donc non-ſeulement dans tous les temps, mais dans tous les lieux; il eſt infini & immuable; il eſt unique & ſimple; il ne peut rien perdre ni rien acquérir. S'il lui arrivoit une nouvelle maniere d'être, il ſeroit contingent, quant à cette nouvelle maniere, & quant à celle qu'il auroit perdue: la néceſſité de ſon être ne ſeroit plus abſolue. L'Auteur ſemble admettre cette ſuite de conſéquences, & il donne à la matiere toutes ces qualités (1).

Il ſe contredit formellement, lorſqu'il dit que la matiere eſt éternelle & néceſſaire, mais que ſes formes ſont paſſageres & contingentes (2). Il oublie le principe qu'il a poſé lui-même, que *l'exiſtence ſuppoſe des propriétés dans la choſe qui exiſte* (3). De même que

(1) Tome 2, c. 4, p. 135 & 136.
(2) Tome 1, ch. 6, p. 81.
(3) Page 27.

l'exiſtence contingente ſuppoſe des propriétés contingentes, l'exiſtence néceſſaire ſuppoſe des propriétés néceſſaires. Aucun être ne peut pas exiſter ſans propriétés, & la matiere ne peut pas exiſter ſans aucune forme : ſa forme eſt donc de même genre que ſon exiſtence ; néceſſaire, ſi l'exiſtence eſt néceſſaire ; contingente, ſi l'exiſtence eſt contingente : ou bien nous ne nous entendons plus. Voyons ſi les propriétés de l'être néceſſaire conviennent à la matiere.

Peut-on concevoir la matiere exiſtante dans tous les lieux ? Impénétrable par ſa nature, elle les rempliroit, l'Univers ſeroit un ſeule maſſe de matiere ; le vuide ſeroit abſurde, l'eſpace chimérique, le mouvement impoſſible.

La matiere eſt-elle immuable, elle qui eſt le ſujet de tous les changements qui arrivent dans la nature ? Tantôt diviſée & tantôt réunie, ſuſceptible de toutes les figures & de toutes les ſituations, indifférente au mouvement & au repos, ſans ceſſe elle acquiert de nouveaux modes, & les perd avec la même facilité.

La matiere eſt-elle une ſubſtance unique & ſimple ? l'Auteur le nie formellement (1) ; elle eſt diviſible à l'infini, & aucune de ſes parties n'eſt exactement ſemblable à une autre (2). Si la matiere eſt infinie, il faut admettre une infinité d'infinis, ou un nombre actuellement

(1) Page 32 & 33.
(2) Pages 28 & 29 ; & ch. 3, p. 32 & 33.

infini d'unités & de termes ſimultanés ; ce qui eſt abſurde.

Que le mouvement ſoit éternel & néceſſaire comme la matiere, c'eſt une autre abſurdité : il ſeroit néceſſaire dans ſa quantité & dans ſa direction, comme dans ſa durée ; il ne pourroit recevoir ni diminution ni variété ; il ne pourroit finir ni commencer.

Mais que doit-on penſer de la communication du mouvement à l'infini que les Matérialiſtes ſont forcés d'admettre ? Eſt-ce un hypotheſe ſatisfaiſante, à laquelle l'eſprit puiſſe s'arrêter ?

1°. On doit raiſonner de cette communication à l'infini, comme d'une ſuite de générations à l'infini. Si je demandois, qui a produit le genre-humain ? La queſtion ſeroit-elle réſolue en diſant que Pierre eſt fils de Jean, celui-ci de Jacques, ce dernier de Paul, & ainſi à l'infini ? Au contraire, c'eſt donner lieu de renouveller la queſtion à l'infini, puiſqu'il n'eſt aucun individu à l'égard duquel on ne puiſſe la faire. Or donner lieu de renouveller la queſtion à l'infini, ce n'eſt certainement pas la réſoudre.

2°. *Il ne peut y avoir d'effet ſans cauſe :* c'eſt un principe évident & avoué par notre Auteur (1) ; &, ſelon lui, tout mouvement quelconque eſt *mouvement acquis.* Or un mouvement acquis eſt un effet ; en prolonger la ſuite à l'infini, c'eſt clairement admettre une ſuite infinie d'effets ſans cauſe. La multiplication des

(1) Chap. 4, page 50.

mobile à l'infini ne suppléera jamais au défaut d'un moteur.

3°. Une grandeur actuellement infinie est une grandeur à laquelle on ne peut rien ajouter : donc un nombre actuellement infini est un nombre auquel on ne peut rien ajouter. Si le genre-humain avoit existé de toute éternité, il est clair que le nombre des hommes qui ont existé seroit actuellement infini : mais ce nombre actuellement infini est une contradiction, puisqu'il peut croître & qu'il croît en effet tous les jours. De même si le mouvement a existé de toute éternité, il y a un nombre actuellement infini d'impulsions données & reçues ; ce qui est aussi absurde que le nombre actuellement infini d'hommes ou de générations. Sur ce principe inconteſtable, les Géometres même conviennent qu'un nombre actuellement infini de termes successifs ou d'unités successives est une contradiction (1).

Dès qu'il est absurde de supposer la matiere & le mouvement éternels, il est démontré qu'ils ont eu un commencement, l'Univers a un Créateur & un Moteur, la création n'est plus *un mot*, mais une réalité.

L'Auteur n'a pas pu ignorer ces preuves ; il n'a pas daigné dire un mot pour faire voir qu'elles ne sont pas *valables*.

Il est faux que tout le monde convienne que la matiere ne peut point être anéantie ou cesser d'exister : tout le monde qui n'est pas

(1) V. les Dissertation du Pere Gerdil.

Matérialiſte reconnoît que Dieu qui a pu créer la matiere, peut auſſi l'anéantir.

Nous n'examinerons point ſi la création eſt enſeignée ou non dans le premier Chapitre de la Geneſe, s'il y a des Peres de l'Egliſe qui aient cru que la matiere eſt éternelle; nous avons traité cette queſtion ailleurs (1). Nous verrons dans la ſuite qu'un être *ſpirituel* peut agir ſur la matiere, non point par le contact, comme un corps pouſſe un autre corps, mais par ſa volonté.

§. 10.

» L'exiſtence ſuppoſe des propriétés dans » la choſe qui exiſte « (2). Cela eſt vrai, & nous avons vu en quel ſens. L'exiſtence néceſſaire ſuppoſe des propriétés néceſſaires, & l'exiſtence contingente ne ſuppoſe que des propriétés contingentes. Dès que Dieu a créé la matiere étendue, peſante, impénétrable, diviſible, figurée, & qu'il lui a imprimé le mouvement; » en vertu de ces propriétés » eſſentielles, conſtitutives, inhérentes à » toute matiere, les différents corps dont » l'Univers eſt compoſé ont dû *néceſſaire-* » *ment* peſer les uns ſur les autres, graviter » vers un centre, ſe heurter, ſe rencontrer, » être attirés & repouſſés, ſe combiner & ſe » ſéparer; en un mot, agir & ſe mouvoir de » différentes manieres, ſuivant l'eſſence &

(1) Déiſme réfuté, ſeptieme lettre, Apol. de la Relig. Chrétienne, ch. 10, art. 1.

(2) Page 27.

» l'énergie propres à chaque genre de matie-» res, & à chacune de leurs combinaiſons «. Mais cette néceſſité eſt une *néceſſité de conſéquence*, non une néceſſité abſolue (1) & indépendante de la volonté du Créateur. Si Dieu n'avoit pas donné le mouvement à la matiere, elle ne l'auroit point en vertu d'aucune autre de ſes propriétés.

Il n'eſt donc pas vrai » qu'en ſuppoſant, » comme on y eſt forcé, l'exiſtence de la » matiere, on doit lui ſuppoſer des qualités » quelconques, deſquelles les mouvements » ou les façons d'agir, déterminés par ces » mêmes qualités, doivent néceſſairement dé-» couler «. Il n'eſt aucune des qualités eſſentielles de la matiere dont le mouvement découle néceſſairement. L'Auteur, forcé par la vérité, & toujours en contradiction avec lui-même, convient que la gravité, l'attraction, la communication du mouvement d'un corps à un autre, ſont des phénomenes dont il eſt impoſſible de connoître le vrai principe (2). Voilà donc des mouvements & des façons d'agir que nous ne pouvons attribuer à aucune des qualités connues de la matiere comme à leur cauſe. Tout le verbiage fondé ſur une ſuppoſition contraire ne ſignifie rien.

Pour former l'Univers, Deſcartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement (3); mais ce n'eſt pas là ce que Deſ-

(1) Voyez ci-après, ch. 4, §. 6.
(2) Chap. 8, p. 118.
(3) Page 28.

cartes a écrit de plus ſenſé. 1°. Il demandoit ce que Dieu ſeul lui pouvoit donner. 2°. Deſcartes ne penſoit point que le mouvement fût une ſuite néceſſaire de l'exiſtence, de l'eſſence & des propriétés de la matiere; il concevoit très-clairement la matiere en repos: voilà pourquoi il demandoit de la matiere & du mouvement. 3°. Le mouvement ne ſuffiroit pas pour former l'Univers, s'il n'étoit aſſujetti aux Loix que Dieu lui a preſcrites; & nous verrons que ces Loix ſuppoſent l'inertie de la matiere & ſon état purement paſſif.

» L'exiſtence de la matiere eſt donc un » fait, l'exiſtence du mouvement un autre » fait «. Mais l'on ne prouvera jamais qu'il y ait une connexion eſſentielle entre ces deux faits; il eſt démontré qu'il n'y en a aucune.

Que la matiere ſoit un tout homogene, ou que chacune de ſes parties ſoit d'une nature différente, comme notre Philoſophe le ſoutient, cela ne fait rien à la queſtion. Elle eſt telle que Dieu l'a faite; il pouvoit la faire autrement, & lui donner d'autres propriétés; alors il en auroit réſulté des combinaiſons & un ordre différents.

On peut applaudir à la théorie des divers effets qui s'enſuivent de la nature différente des éléments; cette Phyſique eſt très-curieuſe & très-bien préſentée (1): elle nous donne lieu d'admirer la puiſſance & la ſageſſe de l'Ouvrier Eternel, qui, par les cauſes les plus

(1) Page 29.

ſimples, a ſu produire des effets variés à l'infini. Mais il n'eſt pas vrai que ce vaſte cercle de générations & de deſtructions, de combinaiſons & de décompoſitions n'ait pu avoir de commencement, & ne doive jamais avoir de fin. Il a certainement eu un commencement, & il finira, quand ſon Auteur le voudra.

Nous ſommes donc forcés par la nature même des choſes, par le défaut de preuves & par l'abſurdité du Matérialiſme, par les contradictions dont ce ſyſtême eſt un tiſſu continuel, de remonter au-delà de la matiere, pour trouver le principe de ſon action, de ſes mouvements, des loix qu'elle obſerve, & de l'origine des êtres. Cet examen, ſans doute, n'eſt point du reſſort des ſens; mais il appartient à la raiſon, & les Matérialiſtes ne l'ont jamais conſultée. Elle leur auroit dit que la matiere n'eſt ni éternelle ni néceſſaire, que le mouvement ne lui eſt point eſſentiel, qu'elle l'a reçu du premier Moteur qui eſt Dieu.

Quand ils auroient prouvé ce qu'ils prétendent, en ſeroient-ils plus avancés? Le mouvement inſenſible, qu'ils ſupoſent eſſentiel à la matiere, eſt-il un principe aſſez fécond pour expliquer tous les phénomenes de la Nature & la marche de l'Univers? La matiere a eſſentiellement un mouvement inſenſible; donc il n'eſt pas néceſſaire qu'un Dieu ait créé & régiſſe l'Univers. Ce raiſonnement eſt-il moins abſurde, parce qu'on le répete depuis deux mille ans?

L'Auteur termine ce Chapitre par un nouveau

veau paradoxe ou plutôt par une nouvelle contradiction. » La Nature, dit-il, n'eſt qu'une » chaîne immenſe des cauſes & d'effets qui dé» coulent ſans ceſſe les uns des autres. Les mou» vements des êtres particuliers dépendent du » mouvement général, qui lui-même, eſt en» tretenu par les mouvements des êtres parti» culiers «(1). Voilà donc un effet qui produit ſa propre cauſe. Cela eſt auſſi merveilleux que ſi un fils avoit engendré ſon propre pere.

Il eſt triſte que nous ſoyons obligés de réfuter ſérieuſement de pareilles abſurdités. Mais il falloit les mettre à découvert, pour que la Philoſophie pût en rougir, & pour montrer aux admirateurs de ſes productions combien leur enthouſiaſme eſt mal fondé.

(1) Page 30.

CHAPITRE III.

De la matiere. De ſes combinaiſons différentes, & de ſes mouvements divers, ou de la marche de la Nature.

§. I.

L'HOMME placé dans l'Univers comme dans un Palais orné de tableaux mouvants, peut contempler la beauté du ſpectacle, en admirer l'enſemble & l'ordonnance, en calculer les proportions, conſidérer en particu-

lier chacun des objets qui compoſent cette ſcene intéreſſante, appliquer à ſon uſage ceux qui ont un rapport marqué avec ſes beſoins. Mais en vain il prétend déchirer le voile, porter ſa vue ſur les reſſorts cachés qui font mouvoir la machine, dérober à l'Ouvrier Tout-Puiſſant, qui en eſt l'Auteur, un ſecret qu'il s'eſt réſervé. Deſtiné à jouir des effets de la ſageſſe du Créateur, des bienfaits de ſa bonté, il ne doit point être le rival de ſa puiſſance. Toutes les fois qu'il a jetté un regard trop curieux ſur le principe des choſes, ſur la nature intime des êtres, il n'a remporté de ſes efforts que la honte & le regret de s'être trompé. Depuis vingt ſiecles que les Philoſophes s'obſtinent à renouveller les mêmes tentatives, le ſuccès a toujours été le même. Les uns détruiſent l'hypotheſe que d'autres ont établie; les Diſciples, toujours flattés de l'eſpérance d'aller plus loin que leurs maîtres, ne font que préſenter les mêmes idées ſous un aſpect différent, toujours ils nous ramenent aux anciens ſyſtêmes. La Philoſophie, par le ſecours de l'expérience, s'eſt perfectionnée dans les détails; les différentes parties de la Nature ſont mieux connues que dans les ſiecles paſſés; mais dès que l'on veut remonter aux premiers principes, former un plan général, développer la Nature entiere, les Philoſophes retombent dans leur premiere enfance.

Quand l'Auteur que nous examinons, s'eſt borné à ſuivre la marche de la Nature, à en obſerver les divers phénomenes, à en détailler les différentes opérations, il a raiſonné

avec justesse, il s'est expliqué avec netteté & avec précision : on lit avec plaisir le détail qu'il fait des divers effets que le mouvement produit dans l'Univers. C'est à quoi un Physicien sage & timide auroit dû borner ses recherches. Mais lorsqu'il a voulu pénétrer dans l'essence même des choses, essence qu'il avoue être impénétrable, il ne nous a donné que les rêves de son imagination ; parce que cette connoissance n'est plus du ressort de la Physique, & que l'observation ne peut conduire jusques-là. Nous ne connoissons point, dit-il, les éléments des corps, nous connoissons seulement quelques-unes de leurs propriétés ou qualités (1). Il a donc entrepris très-mal à propos de nous dévoiler l'essence intime de la matiere, & de nous persuader que le mouvement lui est essentiel. Cette erreur monstrueuse, contraire à toutes les idées d'une saine Métaphysique, a été pour lui la source d'une infinité d'autres, & a produit toutes les absurdités qu'il a semées à pleines mains dans son Ouvrage.

Si jusqu'ici l'on n'a pas donné de la matiere une définition satisfaisante, ce n'est pas, comme il le prétend, parce que les hommes trompés par leurs préjugés, n'en ont eu que des notions imparfaites ; c'est parce que cette définition est impossible, à moins que nous ne connoissions exactement l'essence de la matiere, connoissance que Dieu n'a pas voulu nous donner, parce qu'elle ne nous est pas nécessaire. Lui-même, tout dégagé qu'il est

(1) Page 32.

des préjugés prétendus qui ont aveuglé les autres, eſt-il plus en état qu'eux de donner une définition claire, exacte, complete de la matiere ? Il ne l'a pas ſeulement tenté ; & il a bien fait ; il auroit mieux fait encore de ne pas leur reprocher une impuiſſance dont il eſt obligé de faire l'aveu pour lui-même.

Il n'étoit pas néceſſaire d'être Athée ni Matérialiſte pour faire les obſervations qu'il a réunies ; Deſcartes, Newton, Leibnitz & d'autres, les avoient déja faites ; il n'a eu qu'à les raſſembler. Quand on s'eſt perſuadé que la matiere & le mouvement ſont éternels, & que Dieu n'exiſte pas, en eſt-on plus avancé pour découvrir les reſſorts ſecrets de la Nature ? Juſqu'ici l'Académie des Sciences n'a pas cru que ce dogme fût néceſſaire pour augmenter le dépôt de ſes connoiſſances.

Un Philoſophe, convaincu que l'Univers eſt l'ouvrage d'une intelligence ſage, attentive, bienfaiſante, n'en eſt que plus attaché à obſerver le jeu des différentes parties, à rapprocher les effets de leurs cauſes. Par-tout il voit un deſſein ſuivi & des moyens qui y ont rapport, des Loix ſimples, mais d'une fécondité prodigieuſe ; peu de matériaux, mais des combinaiſons infinies & un méchaniſme parfait. Plus il fait de progrès dans ſes connoiſſances, & plus il admire ; chaque nouvelle découverte eſt un nouveau motif d'adorer & de bénir la main qui opere tant de merveilles. Celui qui ne voit par-tout qu'une néceſſité aveugle, en deviendra-t-il meilleur ? Et ſi la Philoſophie ne produit point cet effet ; de quoi ſert-elle ?

Il en eſt du Matérialiſte qui obſerve la Nature, comme du Lecteur frivole qui parcourt l'Hiſtoire, ſans voir les deſſeins, les vues, les motifs qui ont préparé les événements & qui font mouvoir les perſonnages : elle eſt pour lui un tableau ſans vie & ſans intérêt.

Un Ecrivain très-connu & plus que ſuſpect d'incrédulité, dit que l'Athéiſme vient d'un fond de mauvaiſe humeur (1). Il auroit pu dire que c'eſt le vice d'un cœur ingrat; & quand le cœur eſt mal formé, il eſt dangereux que l'eſprit ne s'en reſſente.

§. 2.

Nous avons déja remarqué que notre Auteur ne regarde point la matiere comme un être unique ou homogene ; ſelon lui, c'eſt un genre d'être, dont tous les individus divers, quoiqu'ils aient des propriétés communes, ne doivent cependant point être rangés ſous une même claſſe, ni être compris ſous une même dénomination. (2). Si cela eſt, on ne doit pas être ſurpris que la matiere ne puiſſe pas être définie ; pour en donner une définition générique, il faudroit néceſſairement comprendre tous les individus ſous un même genre, ſous une même dénomination.

Cette opinion eſt évidemment outrée. D'autres Phyſiciens ont ſoutenu avant lui que la

(1) Shafresbury, Lettre ſur l'Enthouſiaſme, ſect. 3.
(2) Pages 32 & 33.

diverſité des corps ou des mixtes que nous voyons dans la Nature, ne vient pas ſeulement de l'arrangement différent de leurs parties ; mais que les éléments dont ils ſont compoſés ſont eſſentiellement différens, que les parties élémentaires de l'or, par exemple, ne ſont point de même nature que les parties du fer. Ils ont conclu que ces parties ſont inaltérables, que la tranſmutation des corps eſt impoſſible, que le fer ne peut jamais devenir de l'or, que la pierre ne peut être changée en fer, &c. (1). Mais ils n'ont pas prétendu que toutes les parties d'un élément, de l'eau, par exemple, ne fuſſent de même nature.

D'ailleurs, il n'eſt pas aiſé de concilier le ſyſtême de l'Auteur avec ce qu'il ajoute immédiatement après. » Pour peu, dit-il, que » l'on conſidere les voies de la Nature, on » reconnoîtra que c'eſt au mouvement ſeul » que ſont dûs les changements, les combi- » naiſons, les formes, en un mot, toutes les » modifications de la matiere. C'eſt par le » mouvement que tout ce qui exiſte ſe pro- » duit, s'altere, s'accroît & ſe détruit ; c'eſt » lui qui change l'aſpect des êtres, qui leur » ajoute ou leur ôte des propriétés, & qui » fait qu'après avoir occupé un certain rang » ou ordre, chacun d'eux eſt forcé par une » ſuite de ſa nature d'en ſortir pour en occu- » per un autre, & de contribuer à la naiſſan- » ce, à l'entretien, à la décompoſition d'au-

(1) Voyez la Chymie de Boerhave, & l'Hiſtoire du Ciel, tome 2.

» tres êtres totalement différents *pour l'eſſence*, le rang & l'eſpece. Dans ce que les Phyſiciens ont nommé *les trois regnes de la Nature*, il ſe fait à l'aide du mouvement une » tranſmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de matiere, &c. « (1).

Si le mouvement *ſeul* peut changer l'eſſence, le rang & l'eſpece des êtres en général, ne s'enſuit-il pas qu'ils ne ſont différents que par l'arrangement divers des parties de même nature; que dans tous les êtres, les molécules de matiere ſont homogenes? Puiſqu'il ſe fait une tranſmigration & un échange dans les trois regnes, puiſque ce qui eſt *minéral* peut devenir *animal*, pourquoi le même échange n'a-t-il pas lieu entre les eſpeces du même regne? Pourquoi le fer, par un nouvel arrangement, ne devient-il pas de l'or? C'eſt ſans doute parce que dans l'animal les parties élémentaires ſont mixtes ou hétérogenes, & que dans le fer les parties primitives ne ſont pas mixtes, mais homogenes. Le principe de l'Auteur eſt donc trop général, il demande une reſtriction.

En ſecond lieu, comment n'a-t-il pas apperçu l'argument que l'on en peut tirer contre lui? *C'eſt au mouvement ſeul que ſont dûs tous les changements & toutes les modifications de la matiere:* il en eſt la cauſe; mais ces modifications ſont accidentelles à la matiere; elles peuvent changer & changent

(1) Pages 33 & 34. Lucrece, liv. 1, v. 264.

à tous les instants : comment le mouvement qui les produit peut-il lui être essentiel ? Ou la cause & l'effet sont de même genre, ou toutes les idées sont confondues : une cause nécessaire ne produit point un effet contingent.

En troisieme lieu, il se replonge dans le même chaos que dans le Chapitre précédent. Selon lui, le mouvement est la cause de tous les changements qui surviennent dans la matiere ; & selon lui, c'en est aussi l'effet. » En » tout cela, dit-il, nous ne voyons que des » effets du mouvement nécessairement dirigé, » modifié, accéléré ou ralenti, fortifié ou » affoibli, en raison des différentes propriétés » que les êtres acquierent & perdent succes- » sivement « (1). Cela est-il concevable ? Lorsque j'ai imprimé le mouvement à une boule de marbre, & qu'en frappant contre un corps plus dur, elle a éclaté en morceaux, ces morceaux continuent à se mouvoir après le choc. Le nouveau mouvement acquis par le choc est modifié sans doute par la configuration nouvelle que les morceaux ont prise, & il y est nécessairement proportionné. Mais ce mouvement n'est point exactement le même que celui que j'ai imprimé à la boule, puisqu'il est intervenu une nouvelle cause & une nouvelle direction : on ne peut pas dire que ce premier mouvement est modifié par les suites du choc, puisqu'il a cessé par le choc pour faire place à un mou-

(1) Page 34.

vement différent. La configuration des morceaux n'eſt ni l'effet immédiat du premier mouvement, ni la cauſe qui le dirige & le modifie. C'eſt la force motrice qui eſt la cauſe principale de la quantité & de la direction du mouvement; & la force motrice ne réſide point dans la matiere.

Enfin il tombe en contradiction, lorſqu'il dit que les corps ſont obligés de ſubir des variations continuelles *dans leurs eſſences ;* il ſoutient ailleurs que tous les effets ſont néceſſaires, parce qu'*ils ſont fondés ſur l'eſſence des choſes* (1). Si l'eſſence des choſes n'eſt point néceſſaire & invariable, comment les effets peuvent-ils être néceſſaires ?

§. 3.

La deſcription qu'il fait de la génération, de la vie, du dépériſſement, de la mort des animaux ; de la naiſſance, de l'accroiſſement, de la diſſolution des plantes ; de la formation & de la décompoſition des minéraux, ne doit pas nous arrêter. Cette Phyſique amuſante fait perdre de vue le défaut eſſentiel des fondements du ſyſtême ; & c'eſt à cela même que l'Auteur ſemble l'avoir deſtinée. Mais à la vue du tableau des révolutions de la Nature, nous ſommes en droit de demander : cet enchaînement admirable de combinaiſons & de diſſolutions, de mouvements dont les uns détruiſent & les autres vivifient; cet ordre

(1) Ch. 5, page 59.

conſtant où les effets ſont ſi étroitement liés avec leurs cauſes & les moyens avec la fin ; cette Nature, toujours la même & toujours nouvelle, doit-elle être enviſagée comme l'empire d'une néceſſité aveugle, ou comme l'ouvrage d'une Intelligence puiſſante & ſage ? Ce n'eſt point l'entêtement Philoſophique ni le goût de ſyſtême qu'il faut interroger ici ; mais la raiſon & le ſens-commun. Plus l'Auteur étale de Phyſique, plus il nous montre la main d'un ouvrier induſtrieux, plus il nous indiſpoſe contre les principes dont il veut nous infatuer.

N'eſt-ce pas pouſſer trop loin la licence des conjectures, que d'avancer que » la Na» ture, par ſes combinaiſons, enfante des ſo» leils qui vont ſe placer au centre d'autant » de ſyſtêmes ; qu'elle produit des planetes » qui, par leur propre eſſence, gravitent » & décrivent leurs révolutions autour de » ces ſoleils ; que peu à peu le mouvement » altere les uns & les autres ; qu'il diſperſera » peut-être un jour les parties dont il a com» poſé ces maſſes merveilleuſes « (1). Nous n'avons pas encore vu par le ſecours des téleſcopes, la naiſſance d'un nouveau ſoleil ; la raiſon nous dit que le mouvement ſeul n'eſt pas capable de produire, par une combinaiſon fortuite & par une marche aveugle, un ſoleil, des planetes, un ſyſtême régulier, tel que celui de l'Univers ; elle nous enſeigne que les planetes ne gravitent point par leur

(1) Page 13. Lucrece liv. 5, ℣. 98.

essence, mais par une volonté particuliere du Créateur.

Le mouvement continuel, non pas inhérent, mais imprimé à la matiere, altere & détruit tous les êtres pour en former de nouveaux; l'on en convient. Il n'auroit pas cette faculté, s'il n'étoit réglé & tempéré par des Loix *fixes & déterminées* (1). Or une Loi suppose un dessein & une fin de la part d'un Législateur; tout effet régulier annonce une cause intelligente; la marche compassée de la Nature nous prêche la sagesse du Moteur souverain qui la conduit.

» Dans la génération, dans la nutrition, » dans la conservation, nous ne verrons ja- » mais que des matieres diversement com- » binées « (2). Nouvelle erreur. Nous y voyons des matieres combinées régulièrement, relativement à un but & à un dessein. Point de génération sans un germe préexistant. Ce germe n'est point l'ouvrage du mouvement seul; la raison, l'intelligence, l'industrie du Créateur, ont présidé à sa formation. Cette Loi constante, invariable, confirmée par toutes les observations, suffit pour renverser tout le système du Matérialisme.

Il est encore plus faux que des matieres combinées, sans autre secours, forment des êtres sentants & vivants. Nous verrons que la matiere seule est incapable de sentiment, en-

(1) Page 40.
(2) *Ibid.*

core plus incapable de penſée ; lui attribuer l'un & l'autre, c'eſt lui aſſigner les qualités eſſentielles de l'eſprit, abuſer des termes, ſe jouer du langage, & pouſſer à bout la patience des Lecteurs.

CHAPITRE IV.

Des loix du mouvement communes à tous les êtres de la Nature. De l'attraction & de la répulſion. De la force d'inertie. De la néceſſité.

§. I.

IL y avoit lieu de juger par le titre de ce Chapitre, que l'Auteur ſe propoſoit de montrer que les loix générales du mouvement ſont une ſuite néceſſaire de l'eſſence & des propriétés de la matiere. Cette diſcuſſion ſembloit indiſpenſable pour appuyer & pour rendre complete la théorie du mouvement. Il avoit dit, dans le Chapitre II (1), que ces loix ſont invariables, qu'elles ne pourroient changer, ſans qu'il ſe fit un renverſement dans l'eſſence même des êtres ; cela méritoit d'être développé & pouſſé juſqu'à la démonſtration : il falloit expliquer comment chacune de ces loix en particulier découle néceſſairement des attributs qu'il a données à la matiere.

(1) Page 17.

Au lieu de cette diſſertation ſi utile, il fait une digreſſion ſur les effets dont la cauſe eſt connue, & ſur ceux dont on ignore le principe; ſur l'indifféreuce des hommes à rechercher l'origine des premiers, ſur leur admiration aveugle pour les ſeconds. » Dès que » nous ſommes accoutumés, dit-il, à voir » certains phénomenes, ils ne nous ſurpren- » nent plus; nous les regardons comme na- » turels; nous ne ſommes plus tentés de re- » monter à leur principe. Mais dès que nous » appercevons un effet inutile ſans en décou- » vrir la cauſe, notre eſprit ſe met en travail, » cet effet nous paroît ſurnaturel, nous l'at- » tribuons à une cauſe imaginaire; de là ſont » venues toutes les erreurs religieuſes des » hommes «(1).

Nous examinerons dans la ſeconde Partie ſi c'eſt là véritablement la ſource des opinions religieuſes: mais il eſt à propos de jetter ici un coup d'œil ſur les loix du mouvement, & de ſuppléer à un ſilence qui paroît affecté; nous y trouverons une nouvelle preuve contre le Matérialiſme.

La premiere regle obſervée par Newton eſt, que tout corps qui n'eſt pas en mouvement perſévere dans l'état de repos; & tout corps qui eſt en mouvement continue de ſe mouvoir dans la direction & avec le degré de vîteſſe qu'il a reçu, juſqu'à ce qu'une cauſe nouvelle l'oblige à changer d'état. Cette regle, dans ſes deux parties, porte ſur ce prin-

(1) Page 42 & 43.

cipe : que tout changement dans l'état d'un corps vient d'une cauſe étrangere ; qu'il eſt par conſéquent indifférent par lui-même au mouvement & au repos, qu'il demeureroit en repos, ſi une cauſe extérieure ne lui imprimoit le mouvement.

On repliquera ſans doute qu'il eſt queſtion là du mouvement de maſſe ; & cela eſt vrai : mais puiſque celui-ci eſt accidentel à la maſſe, comment le mouvement des molécules peut-il leur être eſſentiel ? S'il y a un cas où l'analogie ſoit évidente, c'eſt certainement celui-ci.

La ſeconde regle eſt, que le changement qui arrive au mouvement d'un corps eſt toujours proportionnel à la cauſe qui le produit, & qu'il ſe fait toujours ſuivant la ligne droite. Cette regle ne peut être infaillible, non plus que la précédente, à moins que l'on ne ſuppoſe toujours la matiere inerte & paſſive. S'il y avoit en elle une activité, une force quelconque, pourquoi n'auroit-elle pas le pouvoir d'accélérer ou de retarder le mouvement & de changer la direction que le corps a reçue ?

La troiſieme eſt que la réaction ou la réſiſtance eſt égale & contraire à l'action, ou à la compreſſion. Comme deux forces égales & contraires ſe détruiſent, leur effet eſt nul. De là nous avons conclu contre notre Philoſophe que l'action & la réaction, vraies ou ſuppoſées entre les molécules dont un corps eſt compoſé, ne ſont ni un mouvement ni une cauſe du mouvement, qu'il ne peut en réſulter que le repos.

Croirons-nous que Newton n'a ni interrogé la Nature, ni consulté l'expérience, ni connu la matiere; qu'il s'est forgé des chimeres? Il faudroit donc établir d'autres regles du mouvement & les démontrer: nous sommes encore à savoir quelles sont les regles, *les loix invariables*, dont l'Auteur a si souvent parlé.

Dès qu'il est certain que tout corps mû décrit ou tend à décrire une ligne droite, comment le mouvement circulaire est-il possible, ce mouvement par lequel le corps mû s'écarte continuellement de la ligne droite? Il est produit, direz-vous, par la force de projection combinée avec la force centripete ou la gravitation, & on ne peut l'expliquer autrement. Fort bien. Mais quand vous aurez prouvé que la gravitation est essentielle à la matiere, prouverez-vous encore que la force de projection lui est essentielle? Montrez-nous la main qui a lancé les Planetes sur la tangente de leur orbite.

Aussi en parlant du mouvement des corps célestes (1), l'Auteur s'est abstenu soigneusement de parler de cette force de projection dont il ne peut assigner l'origine. Ce mouvement seul est un écueil contre lequel son système vient se briser.

§. 2.

» Dans la Nature, dit-il, il ne peut y

(1) Chap 2, p. 22.

» avoir que des causes & des effets natu-» rels « (1). Si la Nature étoit telle qu'il la conçoit, une simple aggrégation de matiere, il n'y auroit point de cause du tout, puisque tous les êtres seroient purement passifs. Mais la Nature a un Créateur & un Moteur tout-puissant, qui a imprimé le mouvement à la matiere, & qui le conserve selon les Loix qu'il a établies, il est le Maître d'en suspendre les effets à son gré; & ce qui résulte de cette suspension est un effet surnaturel.

Dans ce cas, nous chercherions vainement le principe du phénomène parmi les causes naturelles. On ne peut pas supposer qu'elles agissent, lorsque l'effet est évidemment contraire aux loix de la Nature. Vainement encore nous nous bornerions alors à confesser que la Nature a des ressources que nous ne connoissons pas (2). La Nature n'a de ressource que dans ses loix; lorsque leur effet est suspendu, il n'y a d'autre parti à prendre que d'y reconnoître l'opération toute-puissante de son Auteur. Ce n'est point substituer des phantômes, des fictions, des mots vuides de sens aux causes qui nous échappent; c'est écouter la voix de la raison & de la Nature même. Le *causes naturelles*, *les Loix*, *l'énergie de la Nature*, *la force d'inertie*, &c, voilà les mots vuides de sens dans la bouche des Matérialistes.

On est charmé d'entendre l'Auteur avouer

(1) Page 43.
(2) Pages 44.

souvent que nous ignorons les voies de la Nature & l'essence des êtres (1); pourquoi donc en parler d'un ton si décisif? Pourquoi tour rapporter à cette essence énigmatique, pendant qu'il nous reproche qu'en remontant à l'opération de la Divinité, nous recourons à une cause inconnue?

§. 3.

Quelle cause plus inconnue que cette attraction dont il a déja parlé ailleurs, à laquelle il attribue toutes les combinaisons des corps, & dont il prétend que l'influence se fait sentir dans le moral comme dans le physique (2)? » C'est en s'attirant réciproquement, dit-il, » que les molécules primitives & insensibles » dont tous les corps sont formés, deviennent » sensibles & forment des mixtes «.

Cette attraction prétendue est une chimere. Les molécules insensibles de matiere sont par leur configuration propres à êtres unies; le mouvement les rapproche, & il leur est imprimé d'ailleurs. Tant qu'elles ne seront pas remuées par une cause extérieure, elles ne se mettront pas en campagne d'elles-mêmes, pour se rechercher mutuellement & pour s'unir par amitié. Ce que l'on imagine de plus dans la matiere que la configuration, est une *qualité occulte*. Il est indécent aux Philosophes de ressusciter ces qualités ima-

(1) Page 44.
(2) Pages 45, 46 & 47.

ginaires, après qu'elles ont été tant décriées; & c'eſt une foible reſſource pour le Matérialiſme. Quand ils diſent que *par une loi conſtante*, certains corps ſont diſpoſés à s'unir, ils ne s'entendent pas eux-mêmes. Qu'eſt-ce que cette loi? A qui doit-on l'attribuer? Une loi ſans deſſein, née d'une cauſe aveugle, eſt une abſurdité.

Il eſt encore plus ridicule de comparer à cette attraction chimérique l'amour & la haine, l'amitié & l'averſion dans les êtres moraux; de mettre l'homme de niveau avec la matiere. Celle-ci n'attire ni n'eſt attirée par elle-même; elle eſt mûe par une cauſe extérieure; ſinon elle eſt morte & en repos. L'être actif & penſant ſe meut lui-même; il eſt le principe de ſon action & de ſes mouvements. Dès que nous perdons de vue ces notions claires, préciſes, dictées par le ſens commun, nous ne trouvons plus que du verbiage & des contradictions.

Y a-t-il aſſez de reſſemblance entre la formation d'une pierre, d'un minéral, & celle d'une plante, d'un animal ou d'un homme, pour décider que toutes ſe font par attraction? Une pierre, un minéral ſe forment par aggrégation; le mouvement en rapproche les parties diſperſées, & ces parties ſont figurées de maniere à être accrochées les unes aux autres, engrenées, pour ainſi dire, les unes dans les autres. La plante, l'animal, l'homme, ne ſe forment point ſans un germe préexiſtant; & ce germe eſt l'ouvrage du Créateur. Raſſemblez, tant qu'il vous plaira, des molécules propres à former un être organi-

lé, arrangez-les à discrétion ; tant qu'il n'y a point de germe, vous n'aurez qu'une matiere morte, sans organisation & sans vie. *Le* germe seul à qui le Créateur a donné le mouvement & la vie, a le pouvoir d'attirer les molécules qui lui sont analogues, & de se les approprier. Voilà ce que la Nature, l'observation, l'expérience, la raison nous apprennent de concert. L'*attraction*, la *répulsion*, la *sympathie*, l'*antipathie*, l'*affinité*, l'*inimitié* des molécules de matiere, sont de vieux rêves ressuscités, des termes abusifs & vuides de sens.

Forcé par l'évidence & contre l'intérêt de son système, l'Auteur a reconnu *un but*, *une direction*, *un plan* dans la Nature ; & nous aurons souvent occasion de l'en faire souvenir. » Quelle est, dit-il, la direction ou » tendance générale & commune que nous » voyons dans tous les êtres ? Quel est le but » visible & connu de tous leurs mouvements ? » C'est de conserver leur existence actuelle, » & d'y persévérer (1). Ainsi tous les êtres » que nous connoissons tendent à se conser- » ver chacun à leur maniere..... La conser- » vation est donc le but commun vers lequel » toutes les énergies, les forces, les facultés » des êtres semblent continuellement diri- » gées (2). La conservation de la Nature est » le seul but que nous puissions lui assigner, » vers lequel nous la voyons tendre sans ces-

(1) Page 48.
(2) Page 49.

» ſe (1). Par la néceſſité de ſa propre eſſence, » elle fait concourir, de différentes manie- » res, tous les êtres à ſon *plan général* ; & ce » plan ne peut être que la vie, l'action, le » maintien du tout, par les changements con- » tinuels de ſes parties « (2).

Il nous paroît que cet aveu eſt bien réfléchi & ſuffiſamment répété : cependant l'Auteur nous dira, dans le Chapitre ſuivant, que *le tout ne peut point avoir de but* (3), & ailleurs, *que la Nature n'a point d'intelligence & de but* (4). Mais une confeſſion formelle, arrachée par l'évidence de la choſe ne s'efface point par des contradictions. Il n'y a qu'un ſeul moyen de tout concilier ; c'eſt de reconnoître que le *but*, le *deſſein*, ou le *plan*, n'eſt point dans les êtres inanimés & privés d'intelligence, parce qu'ils en ſont incapables ; mais dans l'Ouvrier qui les a formés & qui les dirige. Alors nous ſerons d'accord. Lorſqu'une pierre eſt taillée & miſe en place, pour ſervir de fondement à un édifice, on dit *qu'elle a un but* ; cela ne ſignifie point qu'elle ſe propoſe elle-même de concourir à ce deſſein, mais que l'Ouvrier a eu un deſſein & un but, lorſqu'il lui a donné la forme & la ſituation. Tout autre qu'un Matérialiſte comprendra aiſément ce langage, & n'en abuſera pas.

---

(1) Page 53.
(2) Page 54.
(3) Page 66.
(4) Tome 2, c. 6, page 175.

§. 4

Ce ſeroit perdre le temps que de diſſerter ſur la comparaiſon que fait l'Auteur entre la pierre qui, par la forte adhéſion de ſes parties, oppoſe de la réſiſtance à ſa deſtruction, & l'homme, *être vivant, ſentant, penſant & agiſſant*, qui cherche à ſe procurer ce qui eſt conforme à ſon être, & s'efforce d'écarter ce qui peut lui nuire (1). La pierre eſt conſervée par le repos & par la configuration de ſes parties; l'homme ſe conſerve par une ſuite d'actions dont il eſt le principe. La premiere eſt incapable d'avoir un but, parce qu'elle eſt privée de connoiſſance; le ſecond agit pour une fin, parce qu'il eſt intelligent & raiſonnable. C'eſt le Créateur lui-même qui a eu un but en formant les êtres inanimés, ils ſont conduits à ce but par les loix du mouvement qu'il a établies: les êtres animés & doués de connoiſſance ſe conduiſent eux-mêmes, & ſuivent l'inclination que Dieu leur a donnée pour ſe conſerver.

Si les Phyſiciens ont nommé cette tendance d'un être raiſonnable à ſe conſerver, *gravitation ſur ſoi*, ou *force d'inertie*, ils ſe ſont joués des termes, ſelon l'uſage ordinaire des Matérialiſtes, & cet abus ne prouve rien. La gravitation eſt la tendance vers un centre éloigné; une molécule de matiere placée au centre ne graviteroit plus. Pour qu'un être

(1) Page 49.

pût *graviter ſur ſoi*, il faudroit qu'il fût ſon centre à lui-même, qu'il fût éloigné de lui-même : qu'eſt-ce que tout cela ſignifie ? Peut-on appeller *force d'inertie*, la ſuite d'actions & de mouvements ſpontanés, par leſquels un être intelligent travaille à ſa conſervation ? C'eſt une contradiction révoltante : la force d'inertie eſt le repos abſolu, la négation de toute action & de tout mouvement. Pour ſoutenir le Matérialiſme, il faudroit créer un nouveau langage.

On ne conçoit rien à celui de l'Auteur ; il dit que » la Nature dans tous ſes phénomenes, agit néceſſairement d'après l'eſſence » qui lui eſt propre « (1). Selon ſes idées, la Nature ou *le grand tout*, qui eſt l'aggrégation de tous les êtres, a-t-elle une *eſſence propre ?* Elle a, ſi l'on veut, l'eſſence de la matiere ; mais on n'a pas oublié que la matiere elle-même eſt une aggrégation d'individus, où il n'y en a pas deux qui ſe reſſemblent, qui ſoient exactement les mêmes, qui puiſſent être rangés ſous la même dénomination : telle eſt l'opinion de l'Auteur. Un tout, formé de pareils êtres, ne peut avoir une eſſence propre & particuliere. Nous ne faiſons cette remarque en paſſant, qu'afin de montrer que notre ſophiſte ne s'exprime jamais exactement.

» Toute cauſe produit un effet ; il ne peut » y avoir d'effet ſans cauſe « (2). Principe

(1) Page 50.
(2) *Ibid.* Lucrece, liv. 2, ℣. 287.

évident, & que nous ne lui contesterons pas. Nous nous en sommes déja servis pour démontrer qu'en admettant un cercle éternel de mouvements reçus ou *acquis*, il n'a fait que supposer une infinité d'effets sans cause.

§. 5.

Il continue à se contredire, en concluant que » tous les phénomenes sont nécessaires; » que les causes qui les produisent ne peuvent agir & se mouvoir que d'après leurs » façons d'être & leurs propriétés essentielles; que l'Univers n'est qu'une chaîne immense de causes & d'effets qui sans cesse » découlent les uns des autres; qu'il ne peut » y avoir d'énergie indépendante, de cause » isolée, d'action détachée, dans une Nature » où tous les êtres agissent sans interruption » les uns sur les autres, & qui n'est elle-» même qu'un cercle éternel de mouvements » donnés & reçus suivant des loix nécessaires « (1).

Cette doctrine lumineuse ne peut être vraie, qu'en supposant tous les êtres absolument passifs. Car enfin, un être actif est celui qui a le pouvoir de se donner le mouvement, sans l'avoir reçu d'un autre. Un être actif a donc dans ce sens une énergie indépendante, une force isolée, une action détachée, puisque le mouvement commence par lui.

Aussi l'Auteur décide formellement, que

(1) Page 51, Lucrece, liv. 2, ℣. 707.

» s'il existoit dans la Nature un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre » énergie, il auroit le pouvoir d'arrêter lui » seul ou de suspendre le mouvement dans » l'Univers « (1).

Si tous les êtres sont passifs, où est dans l'Univers le principe de l'action ? Il n'y en a point. *Une action reçue*, un *mouvement acquis* est un effet : multipliez-les à l'infini, vous ne multipliez que des effets, sans assigner la cause. A la vérité, le *mouvement reçu*, envisagé dans ses suites, *à posteriori*, devient cause lui-même ; mais considéré dans sa source, *à priori*, c'est un effet. Or, il n'est pas ici question de descendre, il faut remonter, & en remontant nous ne trouvons rien. La chaîne des mouvements est suspendue en l'air & ne tient à rien.

Il y a donc une contradiction formelle entre cette chaîne, & *l'existence active, essentielle à la matiere*, dont l'Auteur parle plus bas (2). Point d'existence active dans une nature où tout est passif, où rien ne peut mouvoir qu'autant qu'il est mû. Une nature où tout est matiere, & *un tout agissant & vivant* (3), c'est une contradiction qui saute aux yeux.

L'Auteur la répete cent fois dans son Ouvrage, sur-tout en traitant de la liberté, ou plutôt de la fatalité ; il mettra, dit-il, cette vérité dans tout son jour (4). Vaine promesse :

(1) Chap. 10, page 164.
(2) Page 54.
(3) Page 55.
(4) Page 53.

ſe : les contradictions ne peuvent produire que des ténebres.

Il en eſt de même de ſes comparaiſons continuelles entre les êtres inanimés & les agents libres, qu'il met au même niveau & qu'il confond les uns avec les autres. Dans une ſédition, dans une émeute publique, les divers perſonnages qui agiſſent ſont entraînés, ſelon lui, par des cauſes phyſiques & néceſſaires, tout comme les molécules d'eau ou de pouſſiere dans un ouragan (1). Il y a par conſéquent auſſi peu de raiſon à vouloir conduire, par des réflexions & par des avis un peuple mutiné, ou une troupe de conjurés, qu'à haranguer ſur le bord de la mer des flots en courroux.

Nouvelle contradiction, nouvelle abſurdité dans ce qui ſuit : » La matiere agit, parce » qu'elle exiſte, & elle exiſte pour agir ; nous » ne pouvons aller au-delà « (2). Je ſoutiens que nous pouvons aller au-delà, & demander comment la matiere exiſte-t-elle, & qui lui a donné l'exiſtence ? D'ailleurs une matiere, dont tout mouvement eſt acquis, une matiere qui ne peut donner le mouvement qu'autant qu'elle l'a reçu, & une *matiere agiſſante* par elle-même, ſont deux idées auſſi claires qu'un cercle quarré ou un bâton ſans deux bouts.

Terminons la conteſtation en deux mots. Ou la matiere eſt active par ſon eſſence, ou elle eſt paſſive ; choiſiſſez, Philoſophe, il n'y

(1) Pages 51 & 52.
(2) Note, page 55.

a pas de millieu, elle ne ſauroit être tous les deux. Si elle eſt active, elle n'a pas beſoin d'être mûe, elle ſe meut elle-même, ſon mouvement eſt ſpontané, il n'y a plus beſoin d'impulſion dans la Nature, ni de mouvement acquis. Si elle eſt paſſive, ne parlez plus de ſon action de ſa force, de ſon énergie, & ceſſez de vous jouer du langage.

§. 6.

Comme les Matérialiſtes répetent continuellement que *tout eſt néceſſaire*, que la matiere exiſte néceſſairement, que le mouvement eſt néceſſaire, que toutes les cauſes naturelles produiſent leur effet néceſſairement, il eſt à propos d'examiner une fois pour toutes, ce que c'eſt que la *néceſſité* dont on parle ſans ceſſe, & dont on ne nous donne aucune idée.

Dans la rigueur des termes, une choſe eſt néceſſaire, lorſque le contraire renferme contradiction; il n'y a point d'autre notion de la néceſſité. Lorſqu'on dit, *la matiere eſt néceſſaire*, c'eſt comme ſi l'on diſoit: cette propoſition, *la matiere n'exiſte point*, renferme contradiction.

La néceſſité eſt *abſolue*, lorſqu'elle eſt antérieure à toute ſupoſition; elle eſt ſeulement *conſéquente*, lorſqu'elle s'enſuit d'une ſuppoſition que l'on a faite.

Il y a un être néceſſaire; tous les êtres ne ſont pas contingens; ce principe eſt évident & inconteſtable. Si tous les êtres étoient contingens ou avoient commencé d'exiſter, cet-

te existence commencée seroit un effet sans cause ; le néant seroit le principe de leur existence : & c'est une contradiction.

Tous les êtres sont nécessaires, il n'y a aucun être contingent : cette proposition est-elle évidente comme la premiere? Non sans doute. Dès qu'il y a un seul être nécessaire, il peut être la cause de l'existence des autres ; l'existence contingente de ceux-ci ne renferme plus contradiction. Un seul être est donc nécessaire, la nécessité absolue ne s'étend pas plus loin.

La matiere est nécessaire : cet axiome porte-t-il un caractere d'évidence ? Rien moins. S'il y a un être nécessaire distingué d'elle, il peut lui avoir donné l'existence : l'existence contingente de la matiere ne renferme pas contradiction. D'ailleurs *un seul être est nécessaire ;* la matiere n'est pas un seul être, mais une aggrégation de plusieurs êtres divers.

» Ce qui existe, dit notre Auteur, suppose » dès-lors même que l'existence lui est essen- » tielle « (1). Cela est faux. Il enseigne lui-même que la matiere est nécessaire, mais que *les formes sont contingentes* (2) ; l'existence contingente ne renferme donc pas contradiction. Parce que j'existe aujourd'hui, s'ensuit-il que j'existe nécessairement & de toute éternité ? Puisqu'une forme, une modification peuvent être contingentes, une substance peut l'être de même. Y a-t-il contradiction à supposer que tel atome de matiere n'existât pas ?

(1) Tome 2, ch. 4, page 102.
(2) Tome 2, ch. 6, page 82.

Cette propoſition : *tous les êtres ſont contingents*, renferme contradiction, perſonne n'en diſconvient ; mais celle-ci : *il y a des êtres contingents*, n'en renferme aucune, cela eſt démontré. Il eſt ici queſtion de la néceſſité abſolue, indépendante de toute ſuppoſition.

Si l'on ſuppoſe que Dieu a créé la matiere telle qu'elle eſt, qu'il lui a donné la gravité ou la peſanteur, il s'enſuit que tous les corps tombent *néceſſairement*, tendent néceſſairement au centre ; il y auroit contradiction à ſuppoſer qu'un corps, ſans ceſſer d'être grave, tendît à la circonférence ; il ſeroit grave & ne le ſeroit pas. Mais cette néceſſité ou cette contradiction ne ſont-elles qu'en vertu de la ſuppoſition que nous avons faite ; c'eſt une *néceſſité de conſéquence*, & non une néceſſité abſolue. Dieu pouvoit créer des corps non graves, qui s'éloignaſſent du centre, qui s'élevaſſent au lieu de tomber. Nous ne connoiſſons d'autre cauſe de la gravité que la volonté du Créateur.

Dieu a créé le feu capable de brûler & d'éclairer ; conſéquemment le feu éclaire & brûle néceſſairement : cette néceſſité eſt conſéquente, & non abſolue ; Dieu pouvoit créer un feu qui éclairât ſans brûler, ou qui brûlat ſans éclairer.

Lorſqu'un Matérialiſte ſoutient que la matiere exiſte néceſſairement, puiſqu'elle exiſte ; que ſes propriétés ſont néceſſaires, puiſqu'elles découlent de ſon eſſence ; que ces propriétés produiſent néceſſairement leur effet : cela doit s'entendre d'une néceſſité de conſéquence, & non d'un néceſſité abſolue. La ma-

tiere exiſte, parce que Dieu a voulu qu'elle exiſtât; elle a telles propriétés, parce que Dieu les lui a données; les effets ſont néceſſaires, parce que Dieu a voulu que ces effets arrivaſſent conſtamment. Mais confondre cette néceſſité de conſéquence avec la néceſſité abſolue de l'exiſtence de Dieu, c'eſt abuſer des termes, & confondre des notions très-différentes, pour tromper le lecteur : tel eſt le ſophiſme puérile ſur lequel notre Auteur s'eſt fondé dans tout ſon livre.

» De la doctrine du deſtin ou de la néceſſité, il réſulte que tout ce qui n'arrive pas » eſt impoſſible, & qu'il n'y a rien de poſſible » que ce qui ſe fait actuellement .... C'eſt un » grand embarras pour les Spinoſiſtes, que » de voir que, ſelon leur hypotheſe, il a été » auſſi impoſſible de toute éternité que Spi- » noſa, par exemple, ne mourût pas à la » Haye, qu'il eſt impoſſible que deux & deux » ſoient ſix. Ils ſentent bien que c'eſt une » conſéquence néceſſaire de leur doctrine, & » une conſéquence qui rebute, qui effarouche, » qui ſouleve les eſprits, par l'abſurdité qu'el- » le renferme, diamétralement oppoſée au » ſens commun. Ils ne ſont pas bien aiſes que » l'on ſache qu'ils renverſent une maxime auſſi » univerſelle, auſſi évidente que celle-ci: *tout* » *ce qui implique contradiction eſt impoſſible*, » *& tout ce qui n'implique point contradiction* » *eſt poſſible*. Or quelle contradiction y auroit- » il en ce que Spinoſa fût mort à Leyde? La » Nature auroit-elle été moins parfaite, moins » ſage, moins puiſſante? » Telle eſt la réflexion de Bayle. (Dict. Crit. art. *Chryſippe. S.*)

La doctrine de la fatalité ou de l'enchaînement de toutes choses rameneroit la folie des préſages & de l'aſtrologie : auſſi les Stoïciens, partiſans de la fatalité, croyoient à la divination.

§. 7.

D'autres Philoſophes qui vouloient établir le Scepticiſme, ont raiſonné bien différemment. Au lieu de découvrir la moindre apparence de néceſſité dans l'état préſent des choſes, ils n'y ont pas ſeulement vu de la *certitude*, mais tout au plus de la *probabilité* (1).

Il n'y a rien, diſent-ils, dans la nature d'une pierre qui nous apprenne évidemment qu'elle tombera plutôt que de demeurer ſuſpendue en l'air ; nous ne voyons rien dans les qualités ſenſibles d'une boule d'ivoire ou de marbre, qui nous démontre qu'en frappant contre une autre boule, elle lui communiquera ſon mouvement. Il eſt vrai que juſqu'à préſent nous avons vu ce phénomene arriver, mais il n'y a aucune raiſon d'où nous puiſſions conclure évidemment qu'il arrivera toujours de même. Le contraire eſt très-poſſible, très-concevable, & ne renferme aucune contradiction. La liaiſon de ce phénomene avec la rencontre des deux boules n'eſt point apperçue par une évidence intuitive, & ne peut ſe démontrer par aucun argument *à priori*.

Le pain que je mangeois me nourriſſoit autrefois ; du pain ſemblable me nourrira-t-il

(1) Œuvres Philoſ. de Hume, tome 2. Quatrieme Eſſai, & ſuiv. Penſées Philoſ. n. 52. Dict. Philoſ. art. *Certitude*. De l'Eſprit, premier Diſcours, tome 1, ch. 1, p. 22 & 23.

encore aujourd'hui ? Il n'y a pas ici l'ombre de néceſſité. La nature intime du pain m'eſt inconnue ; elle pourroit avoir changé, ſans qu'il ſe fût fait aucun changement dans ſes qualités ſenſibles ; alors ſon influence & ſes effets ne ſeroient plus les mêmes. En vain prétendez-vous avoir étudié la nature des cauſes dans le livre de l'Expérience ; qu'y avez-vous appris ? Que tel effet arrive ordinairement à la ſuite de telle ou telle circonſtance ; mais il me répugne en aucune façon que ce cours ordinaire des choſes ſoit changé.

De même, après avoir obſervé la coexiſtance conſtante de *la chaleur* avec *la flamme*, nous avons conclu que la première étoit l'effet de la ſeconde ; mais avons-nous découvert le rapport intime ou la *liaiſon néceſſaire* qu'il y a entre l'une & l'autre ? Tout ce que nos recherches les plus profondes nous découvrent ſur ce point, c'eſt un événement à la ſuite d'un autre événement.

De là ces Philoſophes concluent qu'il n'eſt rien de plus obſcur ni de plus *incertain* dans la Métaphyſique, que les idées de *cauſalité*, de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie* ou de *liaiſon néceſſaire*. Les idées de *néceſſité* & de *cauſe* dérivent uniquement, diſent-ils, de *l'uniformité* que nous voyons dans les œuvres de la Nature, de l'union conſtante ou de la coexiſtence de telles qualités ſenſibles des corps avec tels phénomenes, & que *l'habitude* où nous ſommes d'inférer l'exiſtence des unes de l'exiſtence des autres. C'eſt donc uniquement ſur ces deux circonſtances que ſe fonde toute la néceſſité que nous attribuons à la Nature,

& ſans elles nous n'en aurions pas la moindre notion. Mais cette uniformité & cette habitude ne formeront jamais une démonſtration.

Ce qu'il y a de ſingulier, c'eſt que notre Auteur lui-même appuie cette doctrine, en obſervant que l'expérience peut bien nous apprendre ce qui eſt, mais non pas ce qui a été, ni ce qui ſera, ni ce qui peut être (1).

Quand nous avons comparé ces deux manieres de raiſonner, ne ſommes-nous pas bien inſtruits ? L'un nous crie que tout eſt néceſſaire ; l'autre ſoutient que rien ne l'eſt ; auquel donnerons-nous la préférence ? Ni à l'un ni à l'autre ; tous deux ont également tort. Rien n'eſt abſolument néceſſaire que Dieu : ce qu'il a fait eſt néceſſaire, parce qu'il a voulu que la nature des choſes fut conſtante & immuable ; elle ne changera point, à moins qu'il ne la change lui-même.

L'homme ſeroit bien à plaindre, ſi ſa croyance & ſa conduite dépendoient d'une Métaphyſique obſcure, chancelante incertaine, qui prétend démontrer les contradictoires, qui eſt tantôt entraînée vers une extrêmité & tantôt vers une autre. Tous les êtres ſont-ils néceſſaires ou n'y en a-t-il qu'un ſeul ? La création eſt-elle impoſſible, ou tel atome de matiere eſt-il incréé & indeſtructible ? Le mouvement eſt-il éternel, ou a-t-il commencé ? La matiere eſt-elle infinie ou bornée ? Quels abymes ! Serons-nous obligés de les ſonder, avant de ſavoir s'il y a un Dieu que nous

(1) Tome 1, c. 6, page 86.

devons adorer, & une Loi naturelle que nous devons obſerver? Non, ce n'eſt point dans ces profondes ténebres qu'il faut chercher la vérité, c'eſt dans nous-mêmes: ſi mon cœur eſt en état de ſouhaiter qu'il y ait un Dieu, je puis l'interroger ſans crainte; ſa réponſe vaudra mieux qu'une démonſtration.

CHAPITRE V.

De l'ordre & du déſordre, de l'intelligence, du hazard.

§. I.

UN Philoſophe qui veut perſuader aux hommes qu'ils n'entendent point leur propre langage; que dans le diſcours ordinaire & dans les diſcuſſions métaphyſiques, ils n'attachent aucun ſens fixe aux termes dont ils ſe ſervent, cherche ſûrement à les tromper. Un ſyſtême que l'on ne peut ſoutenir qu'en altérant la ſignification commune de la plupart des expreſſions, eſt évidemment contraire aux notions de tous les hommes & à la lumiere naturelle qui les a dirigés dans la formation des langues. L'Auteur qui reconnoit qu'il eſt preſqu'auſſi difficile de faire changer aux hommes d'opinions que de langage, a tort de vouloir nous faire changer de langage pour nous donner d'autres opinions; il n'y réuſſira pas. Juſqu'à préſent l'*ordre*, le *déſordre*, l'*intelligence*, le *hazard* n'avoient point été regardés comme des mots inintelligibles; il ne ſeroit pas

néceſſaire d'entrer dans une diſcuſſion grammaticale pour les expliquer, ſi les Matérialiſtes parloient comme les autres hommes, & ſi les Philoſophes s'exprimoient toujours exactement.

Nous avons déja obſervé que l'Auteur s'efforce de détruire dans ce chapitre ce qu'il avoit établi dans le précédent (1); à méſure que nous avancerons dans notre examen, nous verrons les contradictions ſe multiplier ſous ſa plume : il faut rappeller d'abord quelques-uns des principes qu'il a poſés.

Il a reconnu que le but général de la Nature eſt de ſe conſerver & de ſe maintenir : que le but particulier de chaque être eſt de même ſa conſervation : de là il réſulte une notion très-claire d'un ordre général dans la Nature & d'un ordre particulier. Ce qui contribue au maintien du tout eſt dans l'ordre général; ce qui ſert à la conſervation des individus eſt dans l'ordre particulier. *Un être ſenſible doit fuir ce qui le bleſſe* (2); c'eſt donc un déſordre, lorſqu'au lieu de le fuir il le recherche. A la vérité ce qui paroît un déſordre rélativement au but particulier des individus, ne laiſſe pas de rentrer dans l'ordre général, comme l'Auteur le prétend, parce que la deſtruction d'un individu ne dérange point le plan général de la Nature, & que cette deſtruction peut contribuer même à la conſervation du tout. Il s'enſuit ſeulement qu'il ne peut y avoir de déſordre rélativement au plan ou au deſſein général de la

(1) Chapitre 4, paragr. 3.
(2) Page 65.

Nature, selon la remarque de l'Auteur, & cela ne conclut rien, puisque l'ordre est relatif, le désordre est aussi relatif par la même raison ; mais les idées relatives ne sont pas des chimeres.

Selon ces principes, il paroît que l'*ordre* dans un composé est la correspondance des parties entr'elles, & leur aptitude à former un tout capable de se conserver ; c'est la définition même de l'Auteur (1) : l'ordre dans les actions est le choix des moyens propres à obtenir la fin qu'on se propose ou qu'on doit se proposer. Nous ne parlons pas de l'ordre numérique, qui est autre chose.

L'intelligence est, selon lui, le pouvoir d'agir conformément à un but que nous connoissons (2) : de là s'ensuit la notion du *hazard*. Quand un agent est parvenu à une fin, sans en avoir eu l'intention, ou sans avoir pu connoître les moyens qui devoient l'y conduire, nous disons qu'il y est parvenu par hazard : un joueur qui amene rafle de six, le fait par hazard, parce qu'il ne connoissoit pas quelle étoit l'impulsion particuliere ou la direction qu'il falloit donner aux dés pour amener cette combinaison. Si le joueur s'étoit servi de *dés pipés*, son coup ne seroit plus un coup de hazard, parce que l'industrie ou l'intelligence y auroit présidé, & auroit employé un moyen certain pour réussir.

Choisir au hazard, c'est choisir sans connoissance ; l'Auteur dit lui-même : „ sans raison,

(1) Page 58.
(2) Page 65.

» nous ne ſommes que des aveugles qui ſe con-» duiſent au hazard « (1). Toutes les fois qu'une cauſe non intelligente eſt ſuppoſée agir, elle agit donc au hazard, à moins qu'elle ne ſoit dirigée par une cauſe ſupérieure intelligente; alors ce qui eſt un hazard, relativement à la cauſe dirigée, ne l'eſt point à l'égard de la cauſe qui dirige, parce que celle-ci eſt ſuppoſée connoître le but de l'action & les moyens d'y parvenir.

Les anciens Philoſophes nous ont donné une notion très-exacte du hazard; tous ont appellé la fortune *une cauſe aveugle*. Selon Cicéron, *rien n'eſt ſi contraire à l'intelligence & à la conſtance que la fortune ou le hazard* (2); dans le ſtyle de cet orateur, agir témérairement, au hazard, ſans deſſein, ſans intention, ſans réflexion, c'eſt la même choſe (3). Selon les Platoniciens, le hazard, c'eſt *la cauſe imprévue de ce qui arrive ſans deſſein dans les choſes mêmes que l'on fait à deſſein* (4).

Nous ſommes forcés de faire cette obſervation, parce que la plupart des modernes ont donné du hazard une définition fauſſe, dont notre Auteur abuſe. Le hazard, diſent-ils, eſt un effet dont nous ne diſcernons pas la cauſe (5). Cela eſt faux. Nous ne diſcernons pas

(1) Ch. 10, page 180.
(2) *De Divin.* l. 2, n. 18.
(3) *Temerè, fortuitò, inconſideratè, negligenter facere aliquid.* De Off. l. 1, n. 103.
(4) *Definitur fortuna, cauſa per accidens eorum quæ ſine propoſito in iis fiunt quæ conſilio aguntur.* Plutarq. de fato.
(5) Traité des premieres Vérités, n. 259. Encyclopédie, au mot *hazard*.

la cauſe de la gravité, de l'attraction, de l'électricité, de l'élaſticité, &c. Nous n'avons jamais penſé néanmoins que ces effets arrivaſſent par hazard. Le hazard eſt un effet où l'intelligence n'a aucune part; les jeux de hazard ſont ceux où l'adreſſe n'entre pour rien & ne peut diriger les événements. Un voyageur eſt arrivé par hazard à ſon gîte, lorſqu'il y eſt parvenu ſans connoître le chemin; s'il l'a connu, on ne dira plus qu'il y eſt arrivé par hazard.

Le hazard eſt donc l'oppoſé de l'*intelligence* & non de la *néceſſité*, comme les Matérialiſtes s'obſtinent à le prétendre : on peut s'en convaincre par l'exemple que nous avons cité. Soit qu'un joueur ſe ſerve de *dés francs* ou de *dés pipés*, la raſle de ſix qu'il amene eſt également dans les deux cas un effet néceſſaire; mais dans le premier, l'intelligence ou l'adreſſe n'y a point de part, il eſt imprévu; voilà pourquoi c'eſt un coup de hazard (1); dans le ſecond, l'adreſſe a dirigé l'événement, ce n'eſt plus un effet fortuit : auſſi dit-on en plaiſantant de ceux qui fripponnent au jeu, qu'*ils corrigent la fortune*.

C'eſt donc un ſophiſme ridicule de ſoutenir que les phénomenes de la Nature n'arrivent point par hazard, parce qu'ils ſe font néceſſairement, qu'ils ne viennent point d'une cauſe aveugle, parce qu'ils ont une cauſe néceſſaire. Une cauſe, ſoit libre, ſoit néceſſaire, agit au hazard, dès qu'elle agit ſans connoiſ-

(1) Voyez tome 2, c. 5, note, p. 162.

sance, à moins qu'elle ne soit mise en action par une cause supérieure qui sait ce qu'elle fait. Quand il seroit vrai que le *hazard* est l'opposé de la *nécessité*, il s'ensuivroit encore que les combinaisons de la matiere se font par hazard, puisque, selon l'Auteur lui-même, les formes de la matiere sont *passageres & contingentes* (1). Nous ferons souvent obligés de rappeller ces notions.

§ 2.

Pour prononcer avec certitude qu'il y a de l'ordre dans un composé, dans une combinaison de la matiere, & qu'elle ne s'est point faite par hazard, est-il nécessaire de connoître les différentes fins ou les desseins divers que la cause de cette combinaison a pu se proposer ? Autre question qu'il est essentiel d'éclaircir.

A la vue d'une montre, en examinant ses différentes parties & la maniere dont elles correspondent l'une à l'autre, un homme sensé peut-il douter si elles ont été faites les unes pour les autres ? Sans connoître parfaitement le jeu de la machine, un ignorant ne peut-il pas juger par l'inspection seule des parties & de leur combinaison, qu'il y a de *l'ordre* & de la relation entr'elles ? Premiere notion qui indique un dessein.

Si la montre pouvoit se remonter elle-même, conserver son jeu & son mouvement, sans avoir besoin de la main de l'ouvrier, ne comprendroit-on pas que chaque partie contribue

(1) Chap. 6, p. 82.

à la conſervation du tout & a été dirigée à cette fin ? Seconde notion.

Quand on voit que chaque partie concourt au mouvement de l'aiguille qui marque les heures, on comprend encore mieux que l'ouvrier s'eſt propoſé un but ou un deſſein. Troiſieme notion.

Si l'on ſait qu'en faiſant cet Ouvrage, l'Artiſte a voulu prouver ſon induſtrie, diſputer d'habileté avec un rival, ou vendre chérement ſon travail, on ſent qu'il a choiſi les moyens pour réuſſir dans ſon projet. Quatrieme notion.

De ces divers dégrés de connoiſſance, on conclut avec une évidence palpable, que celui qui a fait le tout, a eu un but, un deſſein, une fin, qu'il a choiſi les moyens d'y parvenir, que c'eſt un être intelligent; que la montre n'eſt point l'ouvrage du hazard ni d'une néceſſité aveugle; mais eſt-il néceſſaire d'être parvenu juſqu'à la quatrieme notion, pour avoir droit de tirer cette conſéquence ?

Dans une montre, aucune partie n'eſt placée au hazard, ne fait ſes fonctions & ſon effet au hazard, quoiqu'elle ne connoiſſe pas ce qu'elle fait; parce que l'Ouvrier qui a fait le tout, a ſu ce qu'il faiſoit, & a dirigé chaque partie au but qu'il ſe propoſoit.

Les parties du corps humain ou d'un animal quelconque ont-elles moins de rapport entr'elles que les parties d'une montre ? Il n'eſt perſonne qui puiſſe en porter ce jugement, s'il a le moindre dégré d'intelligence. Il y a mille fois plus d'art, d'induſtrie, de ſageſſe dans la configuration de chaque partie d'un animal, à plus

forte raiſon dans le jeu & le méchaniſme du tout, que dans celui d'une machine artificielle la plus compliquée & la plus parfaite. L'animal eſt une machine qui ſe remonte, qui ſe conſerve & ſe propage : propriété que l'homme ne peut donner à aucun de ſes ouvrages.

On doit dire la même choſe de chacune des parties de l'Univers ; elles ſont évidemment faites les unes pour les autres ; leur mouvement & leurs fonctions ſervent à la conſervation du tout & à celle des individus, & ſe perpétuent ſans interruption. En comprendre imparfaitement le jeu, c'eſt le plus ſublime effort de l'eſprit humain ; l'imiter foiblement dans une machine qu'il faut ſouvent remonter, c'eſt un chef-d'œuvre de l'art : & un Philoſophe qui voit de l'ordre, du deſſein, de l'intelligence dans une montre, juge froidement & oſe dire ouvertement qu'il n'y en a point dans l'Univers!

Il répondra ſans doute que nous voyons de l'ordre dans une montre, parce que nous ſavons la fin que l'ouvrier s'eſt propoſée : au lieu que nous ne pouvons attribuer ſans témérité une fin ni un deſſein au Créateur de l'Univers.

1°. Nous avons obſervé que quand nous ne connoîtrions pas le dernier but de l'ouvrier, ni l'utilité de la montre pour indiquer les heures, nous jugerions encore, & jugerions très-ſenſément par la configuration des parties, par leur jeu & leur mouvement, qu'elles vont à un but, qu'elles ſont dirigées à un deſſein, quel qu'il ſoit, ne fût-ce qu'à la conſervation du tout

2°. Puiſqu'il y a dans l'Univers des êtres

ſenſibles & intelligens, ferons-nous injure au Créateur de ſuppoſer qu'il a eu pour but de leur faire du bien, d'exercer envers eux ſa bonté? Cette fin eſt-elle indigne d'un être ſouverainement parfait? Tel eſt le deſſein que l'Ecriture-Sainte, d'accord avec la raiſon, nous montre dans la création; lorſque Dieu eut fait l'homme & les animaux & qu'il eut pourvu à leur ſubſiſtance, il jugea que tout étoit bien: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona* (1).

La ſeule objection que l'Auteur ait faite contre ces notions, c'eſt que » le tout ne peut » avoir de but; car s'il avoit un but, une ten» dance, une fin, il ne ſeroit plus le tout » (2). La difficulté eſt ſans doute inſoluble: lorſqu'il a dit que la Nature eſt *le grand tout*, s'il a prétendu exclure l'Ouvrier qui l'a fait, ſa définition eſt fauſſe; voilà tout l'inconvénient.

§. 3.

Il nous paroît que les idées que nous avons données de l'ordre, du déſordre, de l'intelligence, du hazard, ſont aſſez claires; voyons comment notre Matérailiſte s'y prend pour les obſcurcir.

» La vue des mouvements néceſſaires, » *périodiques & réglés* qui ſe paſſent dans l'U» nivers, fit naître dans l'eſprit des hommes » l'idée de l'*ordre*. Ce mot dans ſa ſignification

(1) *Gen.* 1, 31.
(2) Page 66; & tome 2, c. 6, pag. 175, & c. 7, pag. 209.

» primitive, ne repréſente qu'une façon d'en-
» viſager & d'appercevoir avec facilité l'en-
» ſemble & les différents rapports d'un
» tout, dans lequel nous trouvons, par ſa
» façon d'être & d'agir, une certaine con-
» venance ou conformité avec la nôtre. L'hom-
» me, en étendant cette idée, a tranſporté
» dans l'Univers les façons d'enviſager les
» choſes qui lui ſont particulieres; il a ſup-
» poſé qu'il exiſtoit réellement dans la Na-
» ture des rapports & des convenances tels
» que ceux qu'il a déſignés ſous le nom d'*or-*
» *dre*, & conſéquemment il a donné le nom
» de *déſordre* à tout les rapports qui ne lui
» paroiſſoient pas conformes à ces premiers.

» Il eſt aiſé de conclure de cette idée de
» l'ordre & du déſordre, qu'ils n'exiſtent point
» réellement dans une Nature, où tout eſt
» néceſſaire, qui ſuit des loix conſtantes, &
» qui force tous les êtres à ſuivre, dans cha-
» que inſtant de leur durée, les regles qui
» découlent de leur propre exiſtence. C'eſt
» donc dans notre eſprit ſeul qu'eſt le modele
» de ce que nous nommons ordre ou déſor-
» dre; comme toutes les idées abſtraites &
» métaphyſiques, il ne ſuppoſe rien hors de
» nous. En un mot l'ordre ne ſera jamais que
» la faculté de nous co-ordonner avec les êtres
» qui nous environnent ou avec le tout donc
» nous faiſons partie « (1).

On apperçoit d'abord l'abſurdité de tout ce verbiage emprunté de Spinoſa. 1°. Suppoſons pour un moment que telle eſt l'ori-

(1) Page 56.

gine de l'idée que nous avons de l'ordre ; il s'enſuit déja que cette idée a dans la Nature un modele & un objet très-réel. *Des mouvements périodiques & réglés*, ſont des mouvements où il y a de l'ordre : des êtres qui *ſuivent les regles*, qui découlent de leur exiſtence, ſont des êtres qui agiſſent avec ordre ; une Nature qui *ſuit des loix conſtantes*, eſt une Nature bien ordonnée, puiſque ces mouvements, ces regles, ces loix contribuent à la conſervation du tout. Si toutes ces expreſſions ſont abuſives & ne ſignifient rien, l'Auteur a tort de s'en ſervir ; mais c'eſt qu'en affectant de nier l'ordre, il eſt continuellement forcé de le ſuppoſer.

2°. Il eſt clair que l'homme a pu puiſer effectivement l'idée de l'ordre dans ſa propre façon d'agir. En qualité d'être intelligent, il a ſenti par expérience que, quand il ſe propoſe une fin ou un but, ſouvent il choiſit les moyens qu'il connoît les plus propres pour y parvenir ; & voilà ce qu'il appelle agir avec ordre : d'autres fois il s'en écarte, ou parce qu'il s'eſt trompé dans le choix, ou parce qu'il a oublié ſon premier deſſein, ou parce qu'un obſtacle l'a détourné : & il a nommé cette conduite un déſordre. Il a vu la même conduite dans ſes ſemblables ; il l'a caractériſée de même. Si cette idée abſtraite *ne ſuppoſe rien hors de nous*, c'eſt à tort que nous nommons *intelligents* les autres hommes, patce qu'ils agiſſent comme nous.

3°. L'homme a une raiſon ſolide de *tranſporter dans l'Univers* cette façon d'enviſager les choſes. Il a penſé, comme notre Auteur

lui-même (1), que le but de tous les êtres eſt leur conſervation ; lorſqu'il les a vus ſuivre la route qui les y conduiſoit, il a jugé qu'ils étoient dans l'ordre ; lorſqu'ils ont paru travailler à leur propre deſtruction, il les a trouvés en déſordre. Si la ſucceſſion périodique des jours & des nuits, ſi le changement régulier des ſaiſons venoit à ſe déranger, il en arriveroit la deſtruction d'une infinité d'êtres ; ce ſeroit donc un déſordre dans la Nature.

Cet ordre phyſique nous donne naturellement l'idée d'un ordre moral. L'Auteur lui-même en fait la diſtinction (2) ; il ſoutient que la notion du vice & de la vertu eſt fondée ſur la nature même des choſes, ſur *des rapports néceſſaires* (3). La vertu n'eſt-elle pas l'obſervation de l'ordre ; le vice n'eſt-il pas un déſordre ? Sont-ce là des idées factices, arbitraires, *dont le modele eſt dans notre eſprit ſeul ?* Il ne peut l'affirmer ſans contradiction.

4°. Que l'ordre phyſique ſoit néceſſaire ou contingent, cela ne fait rien à la queſtion ; l'Auteur ne nous refuſe pas l'intelligence, quoiqu'il nous ſoumette à la néceſſité. Selon lui, nous pouvons donc agir avec ordre, quoique nous agiſſions néceſſairement.

Mais eſt-il vrai que l'ordre général de la Nature ſoit néceſſaire, d'une néceſſité abſo-

(1) V. ch. 4, paragr. 3.
(2) Chap. 9.
(3) *Ibid & ſuprà*, page 7.

lue? Nous avons démontré le contraire. Y auroit-il de la contradiction à ſuppoſer un autre *aſſemblage de cauſes, d'effets, de forces*, duquel réſulteroit un autrre Univers? Il eſt poſſible, quoi qu'en diſe l'Auteur (1), s'il ne renferme aucune contradiction. N'a-t-il pas dit lui-même que la matiere eſt néceſſaire, mais que ſes formes ſont paſſageres & contingentes (2)? N'a-t-il pas jugé que le mouvement diſperſera peut-être un jour les parties dont il a compoſé ces maſſes merveilleuſes qui roulent ſur nos têtes (3)? Cette révolution formera donc un ordre nouveau, différent, de l'ordre préſent, & rigoureuſement parlant, un autre Univers.

Si un autre Univers eſt poſſible, l'Univers préſent n'eſt pas néceſſaire. Il n'exiſte tel qu'il eſt, que par la volonté libre du Créateur, qui eſt le ſeul être néceſſaire. Il auroit pu l'arranger différemment, s'il avoit voulu. En conſéquence de ſa volonté, l'ordre qu'il a établi eſt néceſſaire, parce qu'il n'a pas voulu que cet ordre ſe démentît. Il eſt néceſſaire relativement aux êtres inanimés qui n'ont pas le pouvoir de s'en écarter; il n'eſt point néceſſaire à l'égard de ſon Auteur, qui eſt le maître de le changer, s'il le jugeoit à propos: il n'eſt point néceſſaire abſolument, mais par ſuppoſition.

Dès que nous abandonnerons un moment toutes ces notions claires & certaines, nous

(1) Page 58.
(2) Chap. 6, page 82.
(3) Chap. 3, page 39.

ne trouverons plus qu'abſurdités & contradictions. C'eſt ce qui eſt arrivé à l'Auteur. D'un côté il affirme continuellement que *tout eſt néceſſaire ;* de l'autre, il reconnoît que les formes de la matiere ſont paſſageres & *contingentes.* Il s'obſtine à nier qu'il y ait dans l'Univers un ordre réel ; en même temps il ſuppoſe cet ordre immuable, & il en parle ſans ceſſe. Il nous étale les déſordres particuliers qui arrivent dans la Nature ; & il ſoutient que ces déſordres contribuent à l'ordre général. Dans la ſuite il s'en ſervira pour attaquer la Providence ; dans un autre endroit, il les juſtifiera, pour diſculper la Nature.

§. 4.

Il s'enſuit donc contre lui-même qu'il peut y avoir des monſtres, des prodiges, des merveilles, des miracles dans la Nature (1). *Les monſtres* ſont des combinaiſons avec leſquelles nos yeux ne ſont point familiariſés, parce qu'elles ne ſont point ſemblables à la conformation ordinaire des eſpeces. Un enfant né avec deux têtes ou avec quatre pieds eſt un monſtre, parce que l'eſpece humaine n'eſt point ainſi conſtituée. Que cette combinaiſon difforme ſoit l'effet d'une cauſe néceſſaire ou non, cela n'influe en rien ſur l'exactitude du terme. On peut appeller *merveille*, un phénomene rare & extraordinaire de la Nature, dont nous ne connoiſſons pas la cauſe ; mais il eſt des prodiges que l'on

(1) Page 61.

ne peut attribuer à aucune cauſe naturelle, ils ſe nomment *miracles*.

» On ſent, dit l'Auteur, que de telles » œuvres ſont impoſſibles ; ce ſeroit des effets » contraires aux *loix immuables* de la Nature. » Rien ne pourroit ſuſpendre un inſtant la » marche néceſſaire des êtres, ſans que la Na- » ture entiere ne fût arrêtée & troublée dans ſa » tendance, & ſans que le tout ne fût anéan- » ti. D'ailleurs, pour juger qu'un effet vient » d'une cauſe ſurnaturelle, il faudroit con- » noître parfaitement toutes les cauſes natu- » relles, ou toutes les forces que la Nature » renferme « (1).

Je ſoutiens au contraire que, ſelon le ſyſtême du Matérialiſme, aucun miracle n'eſt impoſſible ; ou plutôt il n'eſt aucun des effets que nous jugeons ſurnaturels, qui ne puiſſe devenir naturel & commun. Suivant la doctrine de l'Auteur, il n'eſt aucune cauſe naturelle dont l'action ne puiſſe être arrêtée ou ſuſpendue par l'intervention d'une cauſe plus forte qui nous eſt encore inconnue : *la Nature a des reſſources que nous ne connoiſſons pas* (2). Il n'eſt donc aucune des loix connues de la Nature qui ſoit abſolument immuable.

Selon lui encore, peut-être le mouvement détruira-t-il un jour tous les aſtres (3) ; les loix du mouvement & la marche actuelle des Cieux ne ſont donc pas immuables. Les loix

(1) Page 61.
(2) Chap. 4, pages 44 & 45.
(3) Chap. 3, page 39.

de la génération, par le développement d'un germe, ne le ſont pas davantage : la pourriture ſeule engendre des animaux (1). Pourquoi le mouvement ſeul ne pourroit-il pas reſſuſciter un mort ? Il eſt plus aiſé de rendre la vie à un corps déja organiſé, de rétablir le dérangement de ſes organes, que de former une organiſation nouvelle par le ſeul mouvement. Ne limitons jamais le pouvoir de la Nature, les Matérialiſtes nous le défendent (2) ; il arrivera peut-être un ordre de choſes où les morts reſſuſciteront ; il ne ſera plus néceſſaire qu'il naiſſe de nouveaux individus pour peupler le monde.

Spinoſa avoit donc tort d'avouer que ſi on pouvoit lui perſuader la réſurrection d'un mort, il ſeroit forcé d'abandonner ſon ſyſtême ; rien n'eſt impoſſible à la Nature. » L'Univers entier, ſelon ſes Diſciples, n'a pas » été dans ſon éternelle durée antérieure rigoureuſement le même qu'il eſt, il ne peut » être abſolument le même dans ſon éternelle » durée poſtérieure. L'homme primitif diffé» roit peut-être plus de l'homme actuel, que » le quadrupede differe de l'inſecte. Qui ſait » ſi la Nature n'eſt point occuppée à produire » des êtres nouveaux à l'inſu de ſes Obſerva» teurs ? Tout dans l'Univers peut être re» gardé comme dans une viciſſitude conti» nuelle « (3). A la vérité, il n'eſt pas aiſé de

(1) Chap. 2, page 23.
(2) Tome 2, c. 5, page 164.
(3) Chap. 6, pages 86 & 87.

de concilier cette doctrine, avec l'immutabilité des loix de la Nature, ſur laquelle l'Auteur inſiſte ſi ſouvent : on ne conçoit pas comment des cauſes néceſſaires, qui ſuivent des loix invariables, peuvent varier dans leurs effets ; mais on ne doit pas exiger que les partiſans d'un ſyſtême abſurde ſoient d'accord avec eux-mêmes.

Ainſi dès que l'on perd de vue le dogme d'une Providence attentive & ſage, qui maintient dans l'Univers l'ordre qu'elle y a établi, il n'y a plus rien de certain : les Matérialiſtes doivent être les plus crédules de tous les hommes en fait de prodiges ; ils peuvent ſavoir quel eſt à préſent le cours de la Nature, mais ils ne ſavent pas quel il a été de toute éternité, ni quel il ſera dans la ſuite.

Pour nous, qui croyons qu'un Dieu bon a créé la Nature, & continue de la gouverner, nous ne craignons pas d'en voir altérer l'ordre conſtant ; Dieu ne changera point ſans raiſon des loix qu'il a ſagement établies. S'il juge à propos de ſuſpendre quelquefois pour un moment l'effet de quelqu'une de ces loix, il a ſoin de nous en avertir, & il eſt aſſez puiſſant pour empêcher que le reſte de la Nature ne ſoit troublé *dans ſa tendance*. Nous connoiſſons aſſez les cauſes naturelles & leurs forces, pour ſavoir qu'un homme ne reſſuſcitera point les morts, ne guérira point les maladies par un ſeul mot, n'appaiſera point les orages à volonté, ſi Dieu ne lui donne un pouvoir ſurnaturel ; & alors Dieu accompagne ce pouvoir de tous les ſignes propres à nous faire reconnoître l'opération divine. Nous

avons traité dans d'autres Ouvrages la queſtion des miracles (1).

L'Auteur continue à ſe contredire. Après avoir dit que l'ordre & le déſordre n'exiſtent point dans la Nature & ne ſont que des mots (2), il ajoute: » Un être eſt dans l'ordre, » lorſque tous ſes mouvements conſpirent au » maintien de ſon exiſtence actuelle, & favo- » riſent ſa tendance à s'y conſerver; il eſt dans » le déſordre, lorſque les cauſes qui le remuent » troublent ou détruiſent l'harmonie ou l'équi- » libre néceſſaires à la conſervation de ſon état » actuel. Cependant le déſordre dans un être » n'eſt, comme on a vu, que ſon paſſage à un » ordre nouveau « (3).

Soit; il s'enſuit ſeulement que l'ordre & le déſordre peuvent être relatifs; voilà tout ce que cela ſignifie. Mais indépendamment de toute relation ultérieure, dira-t-on que l'œil n'a pas été fait pour voir, que les yeux d'un aveugle ſont dans un état auſſi conforme à l'ordre de la Nature que ceux d'un homme clairvoyant? Les Matérialiſtes ſont forcés de le ſoutenir; & cette abſurdité n'a pas beſoin de réfutation (4).

§. 5.

Ce qu'il y a de plus mal, c'eſt que notre

(1) Déiſme réfuté par lui-même, douzieme Lettre, Apol. de la Relig. chrét. ch. 6, art. 1.
(2) Pages 60 & 61.
(3) Page 62.
(4) Lucrece, liv. 4, ℣. 823.

Auteur a porté la même confusion & les mêmes erreurs dans la morale ; cela étoit inévitable. » Il est dans l'ordre, dit-il, que le feu » nous brûle, parce qu'il est de son essence de » brûler ; il est dans l'ordre que le méchant » nuise, parce qu'il est de son essence de » nuire « (1). *Il est dans l'ordre que le méchant nuise* ! Nous avons peine à en croire nos yeux. Qu'est-ce donc que le vice & la vertu, s'ils sont également dans l'ordre ? Quelle horrible doctrine ose-t-on nous prêcher, en confondant l'idée de l'ordre avec celle d'une prétendue nécessité ?

On ne peut pas soupçonner que ce soit inadvertence ; l'Auteur répete à la fin du Chapitre, qu'il ne peut y avoir ni désordre ni mal réel dans une Nature où tout suit les loix de sa propre existence (2) ; il assure ailleurs que tout est nécessairement ce qu'il est ; qu'ainsi ce tout n'est positivement ni bien ni mal (3). Après cette décision, il ne laisse pas d'enseigner que la distinction du vice & de la vertu est fondée sur la nature des choses & sur des rapports nécessaires (4). La conciliation de tout cela passe notre intelligence.

S'il avoit dit d'abord sans détour : l'ordre suppose une fin ; or se proposer une fin, est une maniere d'agir qui ne convient qu'à une intelligence : comme la Nature ou la

(1) Page 65. De l'Esprit, second Discours, chap. 10, page 193.
(2) Page 69.
(3) Chap. 6, page 85.
(4) Chap. 9.

matiere n'eſt point intelligente, elle eſt incapable d'agir pour une fin, d'avoir un deſſein, de faire un choix : il n'y a donc dans la réalité ni ordre ni déſordre, ni bien ni mal phyſique, ni bien ni mal moral, ni vice ni vertu, parce que tout eſt néceſſaire. On auroit compris ſa penſée ; mais il a eu ſes raiſons pour s'envelopper.

1°. Cette doctrine eſt révoltante, dès qu'on en montre les conſéquences ; pour les diſſimuler, il a fallu brouiller toutes les idées. 2°. Il a ſuppoſé un but dans la Nature ; cet aveu l'embarraſſoit ; il a cherché à ſe tirer d'affaire par des contradictions. 3°. Son ſyſtême dépouillé de verbiage, eſt trop aiſé à réfuter. Nier qu'il y ait un but dans la Nature, rejetter les cauſes finales, c'eſt affirmer que les yeux ne ſont pas faits pour voir, les oreilles pour entendre, les pieds pour marcher, la lumiere pour éclairer, le feu pour échauffer, &c. Et il paroît, dit un Philoſophe, qu'il faut être forcené pour le ſoutenir (1).

» N'eſt-ce pas de toutes les choſes inconce-
» vables la plus inconcevable, que de dire
» qu'une Nature, qui ne ſent rien, qui ne
» connoît rien, ſe conforme parfaitement
» aux loix éternelles, qu'elle a une activité
» qui ne s'écarte jamais des routes qu'il faut
» tenir, & que dans la multitude des facultés
» dont elle eſt douée, il n'y en a point qui
» ne faſſe ſes fonctions dans la derniere ré-

(1) Dict. Philoſ. *Cauſes finales*.

» gularité? Conçoit-on des loix qui n'aient pas » été établies par une cauſe intelligente ? En » conçoit-on qui puiſſent être exécutées régu- » liérement par une cauſe qui ne les connoît » point, & qui ne ſait pas même qu'elle ſoit » au monde? Vous avez là, métaphyſiquement » parlant, l'endroit le plus foible de l'Athéiſ- » me ; c'eſt un écueil dont il ne peut pas ſe ti- » rer ; c'eſt un objection inſoluble «. Telle eſt la réflexion de Bayle (1). Voilà cependant où notre Auteur eſt réduit ; quelque détour qu'il ait pu prendre, il a été forcé d'y venir.

§. 6.

» La faculté que nous nommons intelli- » gence, dit-il, conſiſte dans le pouvoir » d'agir conformément à un but que nous » connoiſſons dans l'être à qui nous l'attri- » buons. Un être intelligent, c'eſt un être » qui penſe, qui veut, qui agit pour une » fin «. Très-bien juſques-là. » Or, continue- » t-il, pour penſer, pour vouloir, pour » agir à notre maniere, il faut avoir des » organes & un but ſemblables aux nôtres. » Ainſi, dire que la Nature eſt gouvernée » par une intelligence, c'eſt prétendre qu'elle » eſt gouvernée par un être pourvu d'or- » ganes ; attendu que ſans organes, il ne » peut y avoir ni perceptions, ni idées, ni » inſtitutions, ni penſées, ni volonté, ni plan,

(1) Tome 3, Continuation des Penſées diverſes, §. 110, page 340.

» ni actions « (1). Tout cela eſt faux.

Mais quand cela ſeroit vrai, il ſeroit moins abſurde d'admettre pour conduire l'Univers un être intelligent pourvu d'organes, que d'y ſuppoſer de l'ordre ſans intelligence. Une *intelligence organiſée*, ne ſont pas deux termes qui s'excluent l'un l'autre ; au lieu que des cauſes ſans intelligence, qui agiſſent comme ſi elles étoient intelligentes, une Nature incapable de penſée & de volonté, qui ſe conduit comme un être doué de l'une & de l'autre; en un mot, un ordre ſans intelligence, ſont des idées auſſi contradictoires qu'un cercle quarré, ou un triangle dont les trois angles ne ſont pas égaux à deux droits.

Soutenir que ſans organes il ne peut y avoir ni penſée, ni volonté, c'eſt prétendre que ces actes appartiennent eſſentiellement à la matiere, que la matiere ſeule eſt capable de penſer & de vouloir : nouvelle abſurdité que nous réfuterons dans la ſuite. Ou toute matiere eſt eſſentiellement penſante, ou la matiere non penſante peut ſe donner la penſée : comprend-on plus aiſément l'un que l'autre ? Laquelle de ces deux abſurdités eſt la moins révoltante ?

Selon notre Matérialiſte, » nous regar-» dons comme privés d'intelligence les êtres » dans leſquels nous ne trouvons ni la même » conformation qu'à nous-mêmes, ni les » mêmes organes, ni les mêmes facultés, » en un mot, dont nous ignorons l'eſſence,

(1) Pages 65 & 66.

» l'énergie, le but, & conséquemment l'or-» dre qui leur convient « (1).

Cela est encore faux. Quelle que soit la conformation d'un être, qu'il ait des organes ou non, dès que nous le voyons agir avec ordre & pour une fin, nous jugeons qu'il a de l'intelligence, ou qu'il est conduit par une cause intelligente. Si une pierre suspendue en l'air alloit continuellement frapper contre un mur, précisément au même endroit, nous prononcerions avec certitude que ce mouvement uniforme & régulier ne vient point de la pierre, mais d'une cause douée de connoissance. C'est le jugement de tous les hommes, le cri de la Nature, la premiere leçon du bon sens; il faut être stupide ou frappé d'un aveuglement systématique pour penser le contraire.

» Si c'est en nous-mêmes que nous puisons » l'idée de l'ordre, c'est encore en nous-mê-» mes que nous puisons celle de l'intelligen-» ce « (2). Aveu important; de là il s'ensuit, 1°. que ces deux idées ne nous viennent point immédiatement par les sens, & nous ferons usage de cette observation dans la suite. 2°. Que ce ne sont point deux idées factices ni arbitraires, puisqu'elles ont un modele dans la Nature.

L'Auteur continue: » Nous refusons l'in-» telligence à tous les êtres qui n'agissent » pas à notre maniere, nous l'accordons à » ceux que nous supposons agir comme » nous; nous nommons ceux-ci des *agents*

(1) Page 65. (2) Page 66.

» *intelligents ;* nous disons que les autres sont » des causes aveugles, des agents inintelli- » gents, qui agissent *au hazard ;* mot vuide » de sens, que nous opposons toujours à » celui d'intelligence, sans y attacher d'idée » certaine «.

Mais si nous avons de l'intelligence, une idée certaine, & que nous puisons dans nous-mêmes, l'idée du hazard n'est pas moins certaine, puisque c'est précisément l'idée opposée, & nous la puisons aussi dans nous-mêmes. Lorsqu'il nous est arrivé d'atteindre à un but, de produire un effet, sans avoir connu distinctement la route qu'il falloit suivre, les moyens qu'il falloit employer, nous disons que nous avons réussi par hazard. Nous sentons très-bien la différence qu'il y a entre cette façon d'agir & le procédé contraire : lorsque nous arrivons à un terme par un chemin qui nous étoit connu, nous ne pensons point y être parvenus par hazard, mais avec connoissance. Il est donc exactement vrai que des causes privées d'intelligence sont des *causes aveugles ;* si elles agissent, c'est au hazard, à moins qu'elles ne soient conduites par une cause supérieure douée de connoissance. Notre Philosophe lui-même a été forcé de parler comme nous, lorsqu'il a dit que *sans raison nous ne sommes que des aveugles qui se conduisent au hazard* (1). Puisque le *hazard* est l'opposé de l'intelligence, il c'est un mot vuide de sens, *l'intelligence* ne signifie rien non plus.

(1) Chap. 10, page 180.

Dès que nous admettons un Dieu & une Providence, nous n'attribuons plus au hazard les effets dont nous ne voyons pas la liaiſon avec leurs cauſes (1) : ainſi nous ne diſons point que la gravité, le magnétiſme, la fermentation, &c. ſont des effets fortuits, quoique nous n'en connoiſſions pas la cauſe. Nous ſavons que toutes les cauſes naturelles agiſſent ſelon les loix que Dieu leur a preſcrites, & par leſquelles il les conduit, quoique ces loix ne nous ſoient pas toujours clairement connues. Sous l'empire d'un Moteur infiniment ſage & puiſſant, rien ne ſe fait par hazard, parce qu'il a tout prévu & tout réglé. Dans un monde où l'on n'admet que des cauſes aveugles, tout doit ſe faire au hazard dans toute la rigueur du terme, puiſque tout ſe fait ſans connoiſſance. L'éternité où la néceſſité prétendue de leur exiſtence & de leur action, ne fait rien à la queſtion ; elle ne ſupplée point au défaut d'intelligence.

§. 7.

Les Matérialiſtes reprochent à l'homme qu'il ſe fait toujours le centre de l'Univers, & qu'il rapporte à lui-même tout ce qu'il y voit (2). Mais, ſelon les idées mêmes de notre Auteur, l'homme eſt le centre de ſes propres actions ; il les rapporte toutes à ſon bien-être ; en toutes choſes il tend à ſon bonheur ; & c'eſt ce que l'on nomme aſſez impropre-

(1) Ch. 10., page 180. (2) Page 67.

prement : *gravitation ſur ſoi.* Quand l'homme rapporteroit à lui-même tout ce qu'il voit dans l'Univers, il ne feroit que ſuivre le penchant invincible de ſa nature, & il ſeroit ridicule de l'en blâmer : quand il ſeroit perſuadé que l'Univers eſt fait pour lui, cette opinion ne ſeroit que plus propre à lui inſpirer une tendre reconnoiſſance envers le Créateur. Ce n'eſt pas ſa faute, s'il faut être ingrat pour plaire aux Matérialiſtes.

Lors même que nous voyons dans la marche de l'Univers une façon d'agir qui a quelques points de conformité avec la nôtre, quelques phénomenes qui nous intéreſſent, nous ne les attribuons point à une cauſe qui nous reſſemble en tout, qui agit entiérement comme nous, qui a les mêmes facultés, les mêmes intérêts, les mêmes projets, la même tendance que nous : ce reproche eſt ridicule. Nous ſavons que l'Etre ſuprême, la cauſe univerſelle, eſt infiniment au-deſſus de nous, & doit agir par des vues très-ſupérieures aux nôtres. C'eſt l'Auteur au contraire qui part de cette idée bornée d'une cauſe inférieure, & de la conduite que doit tenir un homme, pour juger & pour attaquer la Providence (1).

Quand nous remarquons dans la Nature un ordre analogue à nos propres idées, des vues conformes aux nôtres, un plan régulier, des phénomenes réglés (2), nous concluons avec raiſon que cette Nature eſt gouvernée

(1) Tome 2, c. 3.
(2) Page 67.

par une cauſe intelligente, à laquelle nous faiſons honneur de cet ordre qui nous frappe ; & il faut faire violence à la droite raiſon pour penſer le contraire. On prouveroit plutôt que l'ordre & le déſordre ſont la même choſe, qu'il n'y a aucune différence entre une cauſe aveugle & une cauſe douée de connoiſſance, que de nous perſuader qu'il peut y avoir un ordre ſans intelligence. L'Auteur dit lui-même : *Nous ne donnons rien au hazard ni à une force aveugle* (1) ; *la Nature n'eſt point une cauſe aveugle, elle n'agit point au hazard* (2). Elle agit donc à deſſein & avec connoiſſance ; il n'y a pas de milieu, où nous ne ſavons plus ce que les termes ſignifient.

Il eſt encore vrai que nous ſentants incapables de produire les effets vaſtes & multipliés que nous voyons s'opérer dans l'Univers, nous ſommes forcés de mettre une différence infinie entre nous & cette cauſe inviſible qui produit de ſi grands effets ; mais nous ne croyons point lever entiérement la difficulté, en exagérant en elles toutes les facultés que nous poſſédons nous-mêmes. Nous ſavons que cette cauſe, exiſtant néceſſairement & par elle-même, eſt conſéquemment infinie, indépendante, immuable, unique, ſouverainement parfaite ; qu'entre les facultés que nous poſſédons, toutes celles qui renferment quelqu'imperfection ne peuvent lui convenir. Cette idée ne s'eſt point formée peu à peu ;

(1) Page 70.
(2) Tome 2, c. 3, page 360.

c'eſt la premiere qui vient dans l'eſprit de tout homme ſenſé.

Ce n'eſt point non plus par obſtination, mais par une évidence invincible, que nous regardons la matiere comme morte & inanimée, comme incapable de produire par elle-même les grands effets, les phénomenes réglés, dont réſulte ce que nous appellons *l'ordre de l'Univers*. Pour les produire, il faut du mouvement, & il eſt étranger à la matiere; il faut de la connoiſſance, & elle en eſt incapable.

Nous convenons enfin que la premiere cauſe, l'Etre ſouverain, Moteur de la matiere, Créateur & Gouverneur de la Nature, eſt inconcevable, que nous ne pouvons en avoir qu'une idée imparfaite; mais du moins il ne renferme pas contradiction comme le fantôme que notre Philoſophe veut mettre à ſa place. Il avoue que la matiere eſt imparfaitement connue, qu'on ne peut pas la définir, que pluſieurs de ſes propriétés ſont inexplicables (1); eſt-ce donc à lui de nous reprocher que ſous le nom de Dieu, nous admettons un être inconcevable (2)? N'eſt-il pas ridicule de dire qu'en ſubſtituant la Nature ou la matiere à Dieu, on ne fait que ſubſtituer un agent connu à un agent inconnu (3)?

Il nous objecte encore que nous nous ſer-

(1) Tome 1, chapitre 4, page 44; ch. 6, page 79; ch. 8, page 103; tome 2, ch. 4, page 136.
(2) Note, page 68.
(3) Ch. 4, note, page 55.

vons du mot d'*intelligence* pour trancher les difficultés (1). L'intelligence n'eſt-elle donc qu'un mot, non plus que le hazard ? Entreprendra-t-il de nous perſuader que nous ne ſommes pas intelligents, capables de penſée & de connoiſſance ? Une preuve du contraire, c'eſt que nous ſentons qu'il déraiſonne.

A quoi ſert-il d'alléguer que nous voyons des déſordres dans le monde, après nous avoir avertis que ces déſordres particuliers rentrent dans l'ordre général ? De quel droit peut-on conclure que ces déſordres prétendus démentent le plan, le pouvoir, la ſageſſe & la bonté que nous ſuppoſons à l'intelligence ſouveraine, & l'ordre merveilleux dont on lui fait honneur ? Nous démontrerons le contraire dans la ſuite.

Pour couronner les contradictions précédentes, l'Auteur ſoutient que la Nature n'eſt pas intelligente elle-même, mais qu'elle produit des êtres intelligents (2). Du moins, pour cette fois, il nous permettra de crier au miracle : une matiere privée de connoiſſance, qui ſe donne de la connoiſſance ; un être non penſant, qui ſe donne la faculté de penſer ; cela eſt fort intelligible ſans doute : rien de mieux que de ſubſtituer la matiere à l'intelligence, pour trancher les difficultés. Il n'a pas oſé dire que la matiere en repos ſe donne le mouvement ; il eſt bien plus merveilleux d'aſſurer qu'elle ſe donne la penſée.

---

(1) Note, p. 68.
(2) Pages 68 & 69.

Les anciens Matérialiſtes ne raiſonnoient pas mieux que ceux d'aujourd'hui ; mais ils étoient de meilleure foi. Ils diſoient ſans détour que le monde avoit été formé par le concours fortuit des atomes, ſans le ſecours d'aucune cauſe intelligente, que le hazard avoit arrangé les choſes comme nous les voyons (1). C'eſt par hazard que nous nous ſervons de nos yeux pour voir, de nos pieds pour marcher, de nos mains pour travailler ; ces organes n'ont point été deſtinés à cette fin par une cauſe douée de connoiſſance (2). Cette doctrine étoit évidemment abſurde ; mais les Epicuriens ne cherchoient point à en pallier l'abſurdité par l'abus des termes. Ceux d'aujourd'hui rejettent avec dédain le nom de *hazard*, pour en conſerver la choſe ; ils le déguiſent ſous le nom de *néceſſité*, comme ſi la néceſſité étoit la même choſe que l'intelligence, & pouvoit y ſuppléer.

Après un procédé auſſi judicieux, ils diſent que nous ſommes des aveugles, lorſque nous parlons de cauſes aveugles, que nous imaginons des mots pour ſuppléer aux choſes, & que nous croyons nous entendre à force d'obſcurcir les idées (3). Le Lecteur jugera ſi c'eſt à nous que ce reproche doit s'adreſſer, plutôt qu'aux Matérialiſtes, & s'ils ne prononcent pas leur propre condamnation, en rejettant ſur leurs adverſaires un ridicule dont ils ſont ſeuls coupables.

(1) Lucrece, liv. 5, ℣. 417.
(2) *Idem*, l. 4, ℣. 822.
(3) Page 70.

CHAPITRE VI.

De l'Homme ; de sa distinction en homme physique & en homme moral, de son origine.

§. I.

LE plus grand service que la Philosophie pût rendre à l'homme, seroit de lui donner une haute idée de lui-même, de sa nature, de ses opérations, de sa destinée, & de lui apprendre à se respecter : élever ses vues, est le meilleur moyen d'augmenter en lui le courage ; un titre d'honneur est pour une ame bien née un engagement à la vertu. Sur cet instinct universel, plus ou moins développé dans tous les hommes, sont fondés les distinctions, les titres, les marques d'estime que l'on accorde chez toutes les Nations policées à quelques particuliers ou à certains ordres de Citoyens ; l'effet naturel de ce préjugé est *le point d'honneur*, puissant mobile, qui produit les plus grands effets dans la société : le détruire, ce seroit sapper le fondement de la plupart des vertus sociales. Un malheureux, réduit à la misere ou à l'esclavage, asservi aux volontés & aux caprices d'un maître impérieux, mépriſé & rebuté de ses semblables, est une ame flétrie, dégradée, avilie, incapable de toute énergie & de tout bien ; ce même homme affranchi, élevé à une condition honnête, devient un Citoyen vertueux & utile. Le jeune laboureur, tiré de la cam-

pagne, qui ne connoît encore que ſon bétail & ſa charrue, paroît peu différent d'une machine que l'on façonne ou d'un animal que l'on dreſſe : enrôlé dans un Corps diſtingué par ſes exploits militaires, il devient un ſoldat intrépide, un guerrier, un héros.

Si l'on pouvoit conſacrer une erreur, ou juſtifier un des excès de la Philoſophie, y auroit-il à balancer entre la hauteur orgueilleuſe à laquelle les Stoïciens s'efforçoient d'élever leur Sage, & l'abrutiſſement ſtupide auquel les Epicuriens réduiſoient leur Diſciple ? Les premiers compterent parmi eux une infinité des grands hommes ; les ſeconds ſe couvrirent de honte par leur inutilité & par les travers de leur conduite. L'Epicuréiſme, introduit à Rome, étouffa toute vertu dans les Maîtres du monde, & fit tomber la République.

Les ennemis de la Religion & notre Auteur lui-même, lui ont reproché de rabaiſſer l'homme, d'éteindre en lui le courage & le deſir de bien faire, par l'humilité qu'elle lui prêche & lui inſpire ; ici on lui fait un crime de ce qu'elle autoriſe l'homme à ſe regarder comme le *roi de la Nature* (1). Concluons déja qu'elle eſt ſuffiſamment juſtifiée par deux accuſations ſi contraires, & qu'elle tient le juſte milieu, auquel la Philoſophie n'a jamais ſû parvenir.

Pour réduire l'homme non-ſeulement au niveau de la brute, mais à l'état de la ſimple machine, l'Auteur n'emploie aucune preuve

(1) Page 88. Eſſai ſur les préjugés, c. 2, p. 34.

nouvelle, ou plutôt il ne donne aucune eſpece de preuves; il ſe contente à ſon ordinaire de ſuppoſer la choſe évidente & démontrée par les principes qu'il a posés. Mais auquel de ces principes faut-il s'arrêter ? Tous ceux qu'il a mis en avant ſe détruiſent & ſont contradictoires. Il nous a parlé des loix générales, conſtantes & invariables du mouvement, & dans ſon ſyſtême, il n'en eſt aucune qui ne puiſſe ſe démentir à tout moment; il a mis l'Univers entier ſous le joug d'une néceſſité invincible, d'une fatalité aveugle; &, ſelon lui, cet Univers peut changer, prendre une forme nouvelle, produire de nouvelles eſpeces, & ſuivre un ordre différent. Il s'eſt efforcé de prouver que la matiere eſt *eſſentiellement active*, & par une contradiction choquante, la matiere organiſée, c'eſt-à-dire, arrangée de la matiere la plus propre à favoriſer ſon action, ne fait de l'homme qu'*un inſtrument paſſif entre les mains de la néceſſité* (1). On ne peut pas montrer plus évidemment le deſſein formé de dégrader l'homme; & l'on ne peut s'y prendre plus mal-adroitement.

Heureuſement nous ſentons ce que nous ſommes; nous portons dans nous-mêmes un déſaveu formel de tous les ſophiſmes par leſquels un Philoſophe entêté s'efforce de nous avilir. Quand nous le voyons employer tout l'eſprit poſſible pour nous perſuader que nous ne ſommes que de la matiere, une voix

(1) Page 75.

intérieure, plus forte que la ſienne, nous force de lui crier : *ton Livre dépoſe contre toi.*

§. 2.

» La vie de l'homme, dit-il, n'eſt qu'une » longue ſuite de mouvements néceſſaires & » liés, qui ont pour principe, ſoit des cauſes » renfermées au-dedans de lui-même, telles » que ſon ſang, ſes nerfs, ſes fibres, ſes » chairs, ſes os, en un mot, les matieres » tant ſolides que fluides, dont ſon enſem- » ble ou ſon corps eſt compoſé ; ſoit des » cauſes extérieures qui, en agiſſant ſur lui, » le modifient diverſement, telles que l'air » dont il eſt environné, les aliments dont » il ſe nourrit, & tous les objets dont ſes » ſens ſont frappés, & qui, par conſéquent, » operent en lui des changements continuels... » Si nous l'examinons de près, nous verrons » que toutes ſes opérations, ſes mouvements, » ſes changements, ſes différents états, ſes » révolutions, ſont réglés conſtamment par » les mêmes loix que la Nature preſcrit à tous » les êtres qu'elle fait naître « (1).

Nous ne pouvons examiner l'homme de plus près qu'en nous conſidérant nous-mêmes; or, nous diſtinguons très-bien dans nous les mouvements ſpontanés d'avec ceux qui ne le ſont pas, les ſecouſſes dans leſquelles nous ſommes purement paſſifs, d'avec les actions volontaires & réfléchies dont nous ſommes le principe. A moins qu'un

(1) Page 71 & 72.

homme ne ſoit endormi ou en délire, il ne confond point la circulation de ſon ſang, le battement de ſon cœur, les convulſions dont il peut être attaqué, mouvements dont il n'eſt pas le maître, avec le mouvement qu'il imprime par ſa volonté à ſa main ou à ſon pied. Il ſent une différence eſſentielle entre l'idée ou le frémiſſement qu'excite en lui un objet ſubitement apperçu, & l'attention libre & réfléchie qu'il donne à cette idée ou à cet objet. Que l'Auteur commence donc par détruire en nous ce ſentiment irréſiſtible, ſentiment dont un être actif eſt le ſeul capable, avant que de nous prouver que nous ſommes purement paſſifs. Si ce n'eſt pas-là une ſource de certitude & d'évidence, il n'eſt pas ſûr que nous penſions.

D'ailleurs nous cherchons vainement le principe d'où l'Auteur conclut l'inertie de l'homme. Dira-t-on : tout eſt matiere, or, la matiere eſt purement paſſive ? La premiere de ces propoſitions eſt combattue par le ſentiment intérieur ; la ſeconde eſt attaquée par l'Auteur lui-même, quoique mal à propos.

Diſons plutôt : il y a des êtres penſants ; donc tout n'eſt pas matiere. Celle-ci eſt, par ſa nature, incapable d'action ; & penſer, c'eſt agir. Eſt-ce l'Auteur, eſt-ce nous qui conſultons ici la raiſon & l'expérience ?

Mais » l'homme, dans ſon origine, n'eſt » qu'un point imperceptible, où nous n'ap- » percevons ni ſentiment, ni intelligence, » ni penſée, ni force, ni raiſon. Ce point » ſe développe & s'accroît par l'addition de

» matieres analogues à ſon être, qu'il attire, » qui ſe combinent, qui s'aſſimilent avec » lui..... Ces matieres parviennent à former » un tout agiſſant, vivant, ſentant, jugeant, » raiſonnant, voulant, délibérant, choiſiſ- » ſant, capable de travailler plus ou moins » efficacement à ſa conſervation « (1). Nous ne voyons là que de la matiere.

1°. Notre Philoſophe prouve contre lui-même; c'eſt ſa méthodhe ordinaire. Si ce point imperceptible, que nous pouvons nommer l'*homme*, n'a pas en lui-même la faculté de penſer, les matieres qu'il attire ne la lui donneront pas: de même que ſi un point imperceptible de matiere n'étoit pas étendu, d'autres points ajoutés à celui-là ne le rendroient pas étendu. La nature d'un atome ne change point par ſa combinaiſon avec d'autres; des molécules non-penſantes ne formeront jamais un être penſant.

2°. Il n'eſt point queſtion de ce que nous voyons, mais de ce que nous ſentons; ſelon la doctrine que l'on nous préſente, nous ne voyons point le méchaniſme intérieur ni les reſſorts ſecrets des actions humaines; on ſoutient cependant qu'ils n'en exiſtent pas moins (2). C'eſt donc par les effets que nous devons juger des cauſes: or, ſentir, juger, vouloir, délibérer, choiſir, ſont des actes indiviſibles, dont la matiere eſſentiellement diviſible ne peut être le principe ni le ſujet; on ne peut les lui attribuer ſans contradiction;

(1) Pages 72 & 73. (2) Page 72.

il faut donc recourir à un principe différent de la matiere. Puiſque nous ſentons d'ailleurs que le principe de ces actions, c'eſt nous-mêmes, & non une cauſe qui ſoit hors de nous, c'eſt une néceſſité de juger que nous ſommes autre choſe que de la matiere.

Il eſt faux que nous ne voyons dans l'homme qu'une ſuite de cauſes & d'effets néceſſaires, & conformes aux loix communes à tous les êtres de la Nature. Les êtres inanimés & purement matériels n'agiſſent point; ils ne donnent le mouvement qu'autant qu'ils le reçoivent; ils le communiquent par impulſion & non autrement; l'Auteur en eſt convenu. Nous ſommes convaincus par le ſens intime, par une conſcience irréſiſtible, que nous agiſſons nous-mêmes, que nous voulons, que ſans impulſion reçue d'ailleurs, nous donnons par notre volonté le mouvement à nos membres, & par eux aux corps extérieurs.

§. 3.

Malgré ce que penſe l'Auteur, c'eſt avec raiſon & avec évidence ſupérieure à toute autre eſpece de certitude, que l'homme croit ſe mouvoir lui-même, agir par ſa propre énergie, être indépendant ſur ce point des loix générales du mouvement (1): il juge ſans aucun danger d'erreur que pluſieurs de ſes mouvements ſont ſpontanés, puiſqu'il les diſtingue de ceux qui ne le ſont pas. Les paſ-

(1) Lucrece, liv. 2, ℣. 261.

sions sont des suites nécessaires de son tempérament, mais il sent une différence essentielle entre les mouvements indélibérés & involontaires des passions, & le consentement libre & réfléchi qu'il peut leur donner ou leur refuser. Plus l'homme fait attention à lui-même, mieux il apperçoit qu'il n'est point dans chaque instant de sa durée *un instrument passif entre les mains de la nécessité* (1).

Un monde, où tout est lié, où toutes les causes sont enchaînées les unes aux autres, où il ne peut y avoir d'énergie indépendante, ni de force isolée, est une chimere. 1°. Elle est incompatible avec l'*énergie* prétendue de chaque particule de matiere. 2°. Une chaîne de mouvements reçus & communiqués à l'infini, ne tient à aucune cause, & l'Auteur reconnoît formellement qu'*il n'y a point d'effet sans cause* (2).

Il est faux que la Nature, c'est-à-dire, la matiere seule, toujours agissante, donne à l'homme son être, sa tendance, sa façon particuliere d'agir (3). Elle ne peut lui donner l'*être* sans un germe; ce germe n'est point l'ouvrage d'une matiere inerte & aveugle, il est l'effet d'un dessein & d'une volonté particuliere du Créateur. La matiere ne peut donner à l'homme *sa tendance :* cette tendance a un but; l'Auteur en est convenu; & agir pour un but est, de son propre aveu, le caractere d'une intelligence. La matiere peut encore moins

(1) Page 75.
(2) Chap. 4, page 50.
(3) Page 76.

donner à l'homme le ſentiment, la penſée, la volonté; l'eſprit ſeul en eſt capable.

Nous convenons que » les êtres de l'eſpece » humaine ſont, ainſi que tous les autres, ſuſ- » ceptibles de deux ſortes de mouvements; » les uns ſont des mouvements de maſſe, par » leſquels le corps entier ou quelques-unes de » ſes parties ſont viſiblement transférés d'un » lieu dans un autre; les autres ſont des mou- » vements internes & cachés, dont quelques- » uns ſont ſenſibles pour nous, tandis que » d'autres ſe font à notre inſu, & ne ſe font » deviner que par les effets qu'ils produiſent » au-dehors. « Nous avouons encore que » dans une machine très-compoſée, formée » par la combinaiſon d'un grand nombre de » matieres variées pour les propriétés, pour » les proportions, pour les façons d'agir, » les mouvements deviennent néceſſairement » très-compliqués, que leur lenteur, auſſi- » bien que leur rapidité, les dérobent très-ſou- » vent aux obſervations de celui même dans » lequel ils ſe paſſent « (1).

Mais quelque compliqués, quelqu'imper- ceptibles que ſoient ces divers mouvements, nous ſentons par expérience quels ſont ceux qui ſont ſoumis à notre volonté, quels ſont ceux qui n'en dépendent point. Lorſqu'un mouvement convulſif du pied, de la main ou de la tête, eſt cauſé par l'ébranlement intérieur des nerfs dans un malade, ſa volonté n'a aucune part ni au mouvement de maſſe ou extérieur de ſes membres, ni au mouvement

(1) Page 77.

intérieur & caché qui en a été la cauſe. Quand il remue volontairement la main ou le pied, le mouvement ſenſible de cette partie & le mouvement inſenſible des muſcles néceſſaire pour le produire, ſont également un effet libre de ſa volonté, quoiqu'il ne ſoit pas le maître d'opérer l'un ſans l'autre.

Inutilement on objectera que nous ne connoiſſons pas ſeulement quels ſont les muſcles, les nerfs, les fibres qu'il faut mettre en jeu pour remuer la main; il ſuffit que Dieu ait établi une liaiſon conſtante entre ce méchaniſme & notre volonté; & nous ſommes convaincus de cette liaiſon par une expérience répétée à tout moment.

C'eſt donc aſſez pour nous d'avoir la conſcience de certains mouvements internes qui ſe font ſentir à nous, pour juger avec certitude que leur principe n'eſt point intérieur ni diſtingué de nous. Il n'eſt point néceſſaire de concevoir comment ces mouvements inviſibles peuvent ſouvent produire des effets ſi frappants, comment une idée fugitive, un acte imperceptible de la penſée, peut ſouvent porter le déſordre dans tout notre être. Cette ignorance ne nous empêche point de ſentir en nous une ſubſtance diſtinguée du corps, douée d'une force très-active, qui a des caracteres eſſentiellement indifférents de ceux des cauſes viſibles qui agiſſent ſur nos organes, & de ceux de ces organes mêmes (1).

J'ignore à la vérité la cauſe primitive qui fait qu'une

(1) Page 77.

qu'une pierre tombe ; je n'en connois d'autre que la volonté du Créateur ; mais je ſens que la cauſe primitive qui fait remuer mon bras, c'eſt ma volonté. Je n'admets point que la penſée & la volonté ſoient *des effets d'un mouvement interne* (1) ; elles en ſont plutôt la cauſe, & ma volonté n'a d'autre cauſe qu'elle-même. Il y a contradiction à prétendre qu'une puiſſance active eſt l'effet d'une autre cauſe.

§. 4.

C'eſt en méditant la Nature, en remarquant la conformité & la ſimultanéité de notre volonté avec les mouvements de notre corps, que nous attribuons ceux-ci à la volonté comme à leur cauſe ; les Matérialiſtes même n'ont point d'autre regle, pour prononcer qu'il y a une liaiſon néceſſaire entre une cauſe phyſique quelconque & ſon effet : ſur quoi fondés, jugent-ils que la chaleur eſt un effet de la flamme, ſinon ſur la coexiſtence conſtante de l'une & de l'autre ? Apperçoivent-ils mieux la liaiſon intime qu'il y a entre ces deux phénomenes, que nous ne ſentons la liaiſon du mouvement de nos membres avec notre volonté ?

Juſqu'à ce qu'ils nous aient fourni des principes plus clairs & plus certains, nous conclurons, ſans aucun danger d'erreur, qu'il y a en nous un moteur, une ame qui eſt un être à part, d'une nature toute différente de celle des êtres matériels, d'une eſſence plus ſimple,

(1) Page 78.

& qui n'a rien de commun avec tout ce que nous voyons.

Il n'eſt pas vrai que la vie ſoit ſimplement l'aſſemblage des mouvements propres à l'être organiſé, ni que le mouvement ſoit une propriété de la matiere (1). La vie de l'homme eſt auſſi bien la ſuite de ſes penſées & de ſes volontés, que l'aſſemblage de ſes mouvements. C'eſt la mobilité ou la capacité d'être mûe, qui eſt une propriété de la matiere, & non le mouvement; ſelon la déciſion même de l'Auteur, tout mouvement eſt *acquis*, eſt reçu par impulſion, vient conſéquemment d'un principe extérieur.

La *ſpiritualité*, l'*immatérialité*, l'*immortalité* de l'ame ne ſont point des mots vagues, ni les attributs d'une ſubſtance inconnue: nous connoiſſons notre ame par ſes opérations, dont nous avons la conſcience & le ſentiment intime. Nous ne connoiſſons la matiere & ſes propriétés que par ſes effets, que par les impreſſions qu'elle fait ſur nous, & dont nous avons auſſi la conſcience; mais nous ne ſommes pas plus en état de pénétrer la nature intime de la matiere que celle de notre ame. La certitude eſt donc pour le moins égale ſur l'exiſtence de ces deux objets.

Comment jugeons-nous de leur nature? par leurs effets & non autrement; les effets ou les opérations de l'ame ſont très-différents de ceux du corps. Tous les effets, toutes les propriétés de la matiere ſont diviſibles comme

(1) Page 79.

elle ; au contraire, les opérations de l'ame, la penſée, le ſentiment, la volonté, ſont indiviſibles ; ils émanent donc d'une ſubſtance ſimple, indiviſible, & non matérielle, non ſujette comme le corps à la diſſolution, à la décompoſition, ou au changement de forme : il y auroit contradiction à ſuppoſer de pareils accidents à une ſubſtance qui n'a point de parties.

Il ne s'enſuit pas de là que l'*homme eſt double* (1) : les deux ſubſtances dont il eſt compoſé ſont étroitement unies, & il n'en réſulte qu'un ſeul & même individu de l'eſpece. Leur aſſemblage eſt inconcevable, mais la nature de la matiere ne l'eſt pas moins ; c'eſt un hommage que l'Auteur a rendu plus d'une fois à la vérité.

La diſtinction de l'*ame* ou de l'*eſprit* d'avec le *corps* ou la *matiere*, des fonctions *phyſiques & corporelles*, d'avec les opérations *ſpirituelles & intellectuelles*, de l'*homme phyſique* d'avec l'*homme moral*, n'eſt donc pas fondée ſur des ſuppoſitions gratuites, mais ſur le ſentiment intime ou la conſcience de nos opérations & ſur les plus pures lumieres du bon ſens. Elle ne nous jette dans aucun embarras (2) ; au contraire, elle nous met à couvert des contradictions & des abſurdités dans leſquelles les Matérialiſtes ſe plongent à tout moment.

A-t-on remarqué juſqu'ici, dans les réflexions de notre Auteur, aucun principe évident, aucun raiſonnement ſuivi, aucune dif-

(1) Page 79.
(2) Page 80.

ficulté nouvelle sur la distinction de ces deux substances? Pour montrer clairement la vérité, il suffit d'exposer simplement la doctrine opposée à la sienne. Mais il va se proposer des questions intéressantes.

§. 5.

» Qu'est-ce que l'homme? C'est un être matériel, organisé ou conformé de maniere à » sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisation, aux combinaisons particulieres des » matieres qui se trouvent rassemblées en » lui « (1).

Cette définition mérite d'être méditée; elle nous apprend ce que c'est que l'*organisation*: c'est un arrangement de matière propre à la rendre susceptible de sentiment & de pensée. De là il s'ensuit, 1°. que la matiere n'est pas capable par elle-même de sentir & de penser, mais seulement de recevoir l'arrangement particulier duquel résultent le sentiment & la pensée: point de pensée sans organisation; & toute matiere n'est point organisée, mais peut le devenir. 2°. Qu'un atôme indivisible de matiere ne peut être ni pensant ni organisé; l'organisation étant un arrangement ou une combinaison, suppose nécessairement plusieurs êtres combinés. 3°. Une combinaison ou un arrangement quelconque peut seulement donner à la matiere une nouvelle situation, une nouvelle figure, une aptitude plus

(1) Page 80.

ou moins grande au mouvement : il reſte donc à ſavoir ſi la penſée eſt une ſituation, une figure ou un mouvement de la matiere, pour concevoir qu'elle peut réſulter de l'organiſation. C'eſt ſur quoi les Matérialiſtes ne ſe ſont pas encore expliqués.

» Quelle eſt l'origine de l'eſpece humaine ? » L'homme eſt, comme tous les autres êtres, » une production de la Nature «. C'eſt-à-dire, de la matiere & du mouvement (1); & comme la Nature n'eſt point intelligente (2), il eſt clair que l'homme eſt la production d'une cauſe aveugle ou l'effet du hazard (3) ; voilà pourquoi il peut naître de putréfaction (4).

» D'où l'homme eſt-il venu ? L'expérience » ne nous met point à portée de réſoudre cette » queſtion, & elle ne peut nous intéreſſer véri- » tablement «.

Mais il nous paroît que l'Auteur a traité des queſtions moins intéreſſantes ; il eſt auſſi bon de ſavoir d'où nous venons, que de ſavoir ce que nous deviendrons.

Cependant notre Philoſophe, qui conſulte toujours l'expérience, nous apprend » qu'il » eſt probable que l'homme fut une ſuite né- » ceſſaire du débrouillement de notre glo- » be « (5).

Il eût été mieux de dire clairement avec Epicure, que l'homme eſt l'effet du *concours for-*

(1) Chap. 1, pages 1, 10 & 11.
(2) Chap. 5, pages 68 & 69.
(3) Voyez chap. 5, §. 1.
(4) Chap. 2, page 23.
(5) Page 85. Lucrece, liv. 1, ℣. 1020, liv. 5, ℣. 803.

» position, l'on voudra savoir pourquoi la » Nature ne produit pas sous nos yeux des » êtres nouveaux ou des especes nouvelles ?

» Il paroît que l'on peut prendre sur toutes » ces questions indifférentes au fond de la cho- » se, tel parti que l'on voudra. Au défaut de » l'expérience, c'est à l'hypothese à fixer une » curiosité qui s'élance toujours au-delà des » bornes prescrites à notre esprit. Cela posé, » le Contemplateur de la Nature dira qu'il ne » voit aucune contradiction à supposer que » l'espece humaine, telle qu'elle est aujour- » d'hui, a été produite, soit dans le temps, » soit de toute éternité ; il n'en voit pas da- » vantage à supposer que cette espece soit » arrivée par différents passages ou développe- » mens successifs à l'état où nous la voyons » (1).

Avancer que l'on peut prendre sur toutes ces questions qui ne sont rien moins qu'indifférentes au fond de la chose, tel parti qu'on voudra, c'est avouer clairement qu'aucun parti n'est fondé en raison ; que le Matérialisme, ce système si propre à débrouiller la Nature, nous laisse dans des ténebres plus épaisses que le système opposé, pendant qu'on rejette celui-ci, sous prétexte qu'il ne peut nous donner aucune idée de la formation de l'Univers (2).

Je soutiens que les deux partis dont l'Auteur nous laisse le choix sur la formation de

(1) Pages 81 & 82. Lucrece enseigne que les especes ne changent point, liv. 1, ℣. 580.

(2) Chap. 2, p. 25.

l'homme, ſont également abſurdes, également contradictoires; le Contemplateur de la Nature auroit dû s'en appercevoir.

1°. C'eſt une contradiction de prétendre que l'homme a été *produit* de toute éternité. La production d'un être ſuppoſe une cauſe préexiſtante; or rien ne peut exiſter à l'éternité: un être produit a un commencement, un être éternel n'en a point; il eſt donc abſurde qu'un être ſoit produit & ſoit éternel. L'exiſtence éternelle & l'exiſtence néceſſaire ſont la même choſe; rien n'eſt éternel que ce qui exiſte par lui-même. On objectera que des Philoſophes & peut-être des Théologiens, ont ſoutenu que le monde a pu être créé de toute éternité. Nous ne ſommes pas garants des opinions de gens qui ont abuſé des termes; s'ils ont mal penſé, il faut tâcher de penſer mieux.

2°. Il y a contradiction à dire que l'eſpece humaine exiſte de toute éternité; il y auroit une ſuite actuellement infinie d'individus ſucceſſifs: à une telle ſuite on ne peut rien ajouter; or de nouveaux individus peuvent être ajoutés à l'eſpece humaine, & y ſont ajoutés tous les jours. La ſuite des générations eſt infinie *en puiſſance*, parce qu'elle peut toujours augmenter; mais une ſuite *actuellement* infinie eſt une abſurdité (1).

3°. Il n'eſt pas moins abſurde de ſuppoſer que l'homme *tel qu'il eſt*, a été produit dans le temps, ſans une cauſe intelligente; un être organiſé, c'eſt-à-dire, dont toutes les par-

(1) Voyez premiere Diſſertation du P. Gerdil.

ties ſont arrangées avec toute la ſageſſe & l'induſtrie poſſibles, ne peut être la production d'une cauſe aveugle, fortuite, privée d'intelligence. Il y a d'ailleurs contradiction à prétendre que *tout eſt néceſſaire*, & que l'homme eſt un être contingent.

Réuſſira-t-on mieux dans l'hypotheſe contraire, en diſant que l'eſpece humaine a varié, & qu'elle peut changer encore ? 1°. C'eſt toujours une contradiction au dogme de la néceſſité, de l'immutabilité des eſſences, de l'invariabilité des loix du mouvement. Des cauſes néceſſaires, qui agiſſent ſelon des loix invariables, ne peuvent varier leurs effets. 2°. Il faudroit admettre une ſuite infinie de variations ſucceſſives (1); ce qui eſt encore abſurde. 3°. Ce ſeroit toujours par hazard que l'eſpece humaine ſeroit parvenue à l'état d'organiſation & d'ordre régulier où elle eſt actuellement; & la même abſurdité ſubſiſte conſtamment.

Le ſeul moyen pour ſortir de ce cahos eſt d'admettre une Intelligence éternelle, infinie, immuable incapable de ſucceſſion & de changement, dont les volontés éternelles s'exécutent dans le temps qu'elle a marqué. Si c'eſt un être inconcevable, du moins il ne renferme pas contradiction. Il a créé l'Univers & l'homme, quand il lui a plu, & comme il a voulu; il l'a créé tel qu'il eſt aujourd'hui: il n'y a point eu d'œuf, ni de germe préexiſtant; Dieu a placé dans le premier individu le germe de toute l'eſpece. Les eſpeces ſont donc

(1) Page 87.

invariables & indeſtructibles, & leur germe inaltérable : telle eſt la Loi ſuprême émanée du Créateur. Nous n'avons pas à craindre de voir changer ou anéantir les eſpeces actuelles, ni d'en voir naître de nouvelles.

§. 7.

Nous avous déja remarqué ailleurs que l'Auteur tombe en contradiction, lorſqu'il dit que la matiere eſt éternelle & néceſſaire, mais que ſes combinaiſons & ſes formes ſont paſſageres & contingentes (1). Il a obſervé que l'exiſtence ſuppoſe des propriétés dans la choſe qui exiſte, qu'une matiere ſans propriétés eſt un pur néant (2). L'exiſtence de la matiere ſuppoſe donc auſſi une forme dans la matiere ; une matiere ſans forme ſeroit un pur néant. Or une exiſtence néceſſaire peut-elle ſuppoſer une forme accidentelle & contingente ? Cette forme ſeroit néceſſaire & ne le ſeroit pas. *Tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt* : c'eſt un axiome du Matérialiſme qu'il ne faut jamais oublier.

Nouvelle contradiction dans la même page. » L'exiſtence eſt eſſentielle [illegible] l'Univers ou à » l'aſſemblage total de matieres eſſentiellement » diverſes que nous voyons, mais les combi- » naiſons & les formes ne leur ſont point eſſen- » tielles «.

Si ces matieres ſont eſſentiellement diverſes, c'eſt ſans doute parce que leurs formes & leurs propriétés ſont eſſentiellement diffé-

(1) Page 81. (2) Ch. 2, pages 27 & 28.

rentes ; ou bien nous ne nous entendons plus. Ces formes ne peuvent donc changer, ſans que l'eſſence de la matiere ne change à ſon tour. Si, outre la forme eſſentielle, il faut admettre des formes accidentelles, nous demandons quelle en eſt la cauſe, dans une nature où tout eſt néceſſaire ? D'ailleurs l'idée de l'*Univers* renferme néceſſairement un ordre ou un arrangement quelconque ; ſi l'exiſtence eſt eſſentielle à l'*Univers*, elle n'eſt pas moins eſſentielle à cet arrangement ſuppoſé ou bien nous nous entendrons encore moins.

Auſſi renonçons-nous à la gloire de comprendre la Doctrine ſuivante. » Toutes les pro-» ductions, pour pouvoir ſe conſerver ou ſe » maintenir dans l'exiſtence, ont beſoin de ſe » *coordonner* avec le tout, dont elles ſont éma-» nées ; ſans cela elles ne peuvent ſubſiſter. » C'eſt cette faculté de ſe coordonner ; c'eſt » cette *coordination* relative que nous appel-» lons l'*ordre de l'Univers* ; c'eſt ſon défaut » que nous nommons *déſordre*..... c'eſt cette » aptitude dans l'homme à ſe coordonner avec » le tout, qui non-ſeulement lui donne l'idée » de l'ordre, mais encore qui lui fait dire » que *tout eſt bien*, tandis que tout n'eſt que » ce qu'il peut être, tandis que ce tout eſt » néceſſairement ce qu'il eſt, tandis qu'il n'eſt » *poſitivement ni bien ni mal* «.

L'Auteur vient nous dire que les combinaiſons ne ſont point eſſentielles ou néceſſaires ni à la matiere ni à l'Univers ; à préſent *le tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt*, & il ne peut être autrement ; pour que l'Univers ſubſiſte, il y faut de l'ordre ; mais il n'y en a point ;

rien n'y eſt poſitivement ni bien ni mal. En vérité, le Matérialiſme eſt l'évidence même.

Voici ce que ſignifie ce cahos pour un Lecteur intelligent. Je ſens très-bien qu'il y a dans l'Univers un ordre admirable, ſans lequel il ne pourroit ſubſiſter. Si une intelligence très-ſage en avoit arrangé les parties, elles ne ſeroient pas mieux adaptées les unes aux autres, plus propres à contribuer à leur conſervation & au maintien de tout. Mais comme il eſt eſſentiel à mon ſyſtême de ne point admettre d'intelligence, je dois nier abſolument qu'il y ait dans cet Univers de l'ordre, de l'intelligence, un arrangement bon ou mauvais : je le nie donc formellement ; me comprendra qui pourra.

Nous pouvons nous diſpenſer de ſuivre en détail les conjectures frivoles & abſurdes auxquelles l'Auteur ſe livre dans le reſte du Chapitre : il prétend que l'ordre préſent peut changer, que les eſpeces varient ſans ceſſe, que la Nature eſt peut-être occupée à former des êtres nouveaux, que des ſoleils s'éteignent & s'encroûtent, que d'autres s'allument, que l'homme n'eſt peut-être pas actuellement le même qu'il a été autrefois ou qu'il ſera un jour. Nous pourrons concevoir toutes ces belles choſes, quand nous aurons oublié que *tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt.*

Par le titre de ce même Chapitre, l'Auteur avoit promis de parler de l'homme moral, & il n'a parlé que de l'homme phyſique. N'en ſoyons point ſurpris ; il a eu ſoin de nous prévenir que l'homme eſt un être purement phyſique, que l'homme moral eſt l'homme agiſſant

par des causes physiques, que nos préjugés nous empêchent de connoître (1). Il reste à savoir comment un être purement physique peut être susceptible de *morale*; c'est un mystere que nous discuterons dans la suite.

Notre Philosophe finit en nous avertissant que l'homme ne peut pas tout savoir, qu'il ne lui est pas donné de connoître son origine, de pénétrer dans l'essence des choses, ni de remonter aux premiers principes (2). Telle est cependant l'espérance dont l'Auteur nous avoit flattés en commençant son Ouvrage: son système devoit dissiper toutes les ténebres, calmer tous nos doutes, nous montrer la vérité sans nuage (3); vaines promesses, langage insidieux, supercherie philosophique. Dans l'hypothese du Matérialisme, nous ne savons ni ce que nous sommes, ni d'où nous venons, ni ce que nous deviendrons; ce système absurde & meurtrier nous enfonce plus avant dans la nuit & nous y laisse.

O homme! être pensant & libre, qu'une Philosophie insultante & chagrine ose traiter d'insecte éphémere (4), tu es indigné de cet outrage. Ce front majestueux que tu portes vers les Cieux, la variété de tes pensées, la rapidité de tes desirs, l'étendue de tes projets, l'immensité de tes espérances, attestent la dignité de ton être, la noblesse de ton origine, la grandeur de ta destinée. L'empire que tu exerces sur la matiere, le mouvement que tu lui imprimes, les formes que

(1) Chap. 1, p. 2 & 4.
(2) Page 88.
(3) Chap. 1, p. 8 & 9.
(4) Page 87.

tu lui donnes, les qualités que tu y découvres & dont tu sais faire usage, la docilité avec laquelle elle se prête à tes volontés, te font assez sentir que tu lui es supérieur, & qu'elle est faite pour t'obéir. Dans la vaste étendue des Cieux où elle semble hors de ta portée; tu suis encore la marche que lui a prescrite le Créateur, tu en calcules les instants, tu en prévois les révolutions, tu en combines les loix: sous les yeux du Maître qui en est l'auteur & l'arbitre, tu en es le témoin & l'admirateur. Vois dans quelles archives tu dois chercher tes titres, dans celles de la Philosophie ou dans celles de la Religion: l'une te déclare que tu es l'avorton de la Nature, destiné à être étouffé presqu'au moment de ta naissance; l'autre t'apprend que tu es l'enfant du Créateur, l'héritier du Ciel, le citoyen de l'éternité. A ces deux langages, reconnois ta véritable mere: sois homme, crois un Dieu, & tu auras un pere.

CHAPITRE VII.

De l'ame & de sa spiritualité.

§. 1.

DÈS qu'il est évidemment prouvé que le mouvement n'est point essentiel à la matiere, qu'elle est purement passive par sa nature & sans aucune activité, nous sommes forcés de croire qu'il y a dans l'Univers une substance d'une nature différente, un être actif auquel

le mouvement doit être attribué comme à la cauſe premiere, un Moteur qui n'eſt point matiere lui-même. Dès qu'il eſt inconteſtable qu'il y a de l'ordre dans ce monde, que toutes les créatures, chacune à ſa manière, tendent à un but, qu'il y a entr'elles des relations & un arrangement qui ſuppoſent un deſſein, du choix, de la réflexion, nous ne pouvons nous diſpenſer de reconnoître qu'une intelligence ou un être penſant a préſidé à cet ordre, & a ſoumis la matiere aux loix immuables qu'elles ſuit dans ſes mouvements.

D'un autre côté, ſi l'homme, réfléchiſſant ſur lui-même, ſent qu'il penſe, qu'il veut, qu'il agit, qu'il eſt la cauſe de ſes mouvements ſpontanés, qu'il ſe propoſe une fin & qu'il choiſit les moyens; en un mot, qu'il agit ſouvent avec ordre & avec intelligence, il eſt invinciblement déterminé à juger qu'il y a en lui un être diſtingué du corps ou de la matiere, qui eſt le principe de ſes opérations; & quand il dit *moi*, il entend autre choſe que les atomes de matiere dont ſon corps eſt formé.

Voyons néanmoins plus en détail ſi cette créance eſt appuyée ſur des preuves plus claires, ſur des fondements plus ſolides que le Matérialiſme.

1°. L'homme n'a pas eu beſoin des leçons de la Philoſophie, pour tirer cette conſéquence; ſa conſcience & ſa raiſon la lui ont dictée, plus il eſt ignorant, plus il eſt entraîné par le penchant irréſiſtible qui lui fait diſtinguer l'eſprit d'avec la matiere. Qu'un Phi-

losophe s'épuise en raisonnements, pour persuader à un sauvage ou à un artisan qu'il n'est point l'auteur ni le principe du mouvement de son bras, qu'il le reçoit d'ailleurs comme la hache ou le marteau qu'il tient à la main : l'ouvrier sensé ne repliquera rien ; il secouera la tête, & dira tout haut ou tout bas : *voild un fou.*

2°. Si oubliant pour un moment cet instinct de la nature, nous examinons la pensée en elle-même ; que verrons-nous ? Un acte simple, indivisible, instantané, que l'on ne peut mesurer ni décomposer. Jamais le Matérialiste, au plus fort de son délire, n'a osé dire, *la moitié ou le quart de ma pensée, le premier, le second instant de mon jugement, un pouce ou un pied cube de raisonnement, un morceau ou une fraction de volonté.* Vouloir, desirer, choisir, ne sont point des actes où l'on puisse concevoir de l'étendue, de la durée, des parties. Tous ces actes simples peuvent-ils naître d'un principe divisible ? Un être composé ou étendu peut-il en être le sujet ?

3°. Toutes les propriétés connues de la matiere sont divisibles, sont susceptibles de plus & de moins ; l'étendue, la solidité, la figure, la gravité, le mouvement, le repos ou la force d'inertie, & telle autre qualité que l'on voudra, peuvent être divisées, se divisent en effet, lorsqu'on sépare l'une de l'autre partie de la masse : toutes les propriétés de la masse se retrouvent à un moindre dégré dans chacune des parties. En est-il de même de la pensée ? Si le cerveau pense,

eſt-il vrai que chacune des particules d
veau penſe auſſi dans un moindre
ait une penſée moindre que le cerve
entier ?

4°. Dans un être compoſé, diviſible
par l'aggrégation de pluſieurs individ
que l'Auteur lui-même conçoit la matie
ou c'eſt l'individu *A* qui penſe, ou c'e
dividu *B*. Prétendre que pluſieurs ind
peuvent concourir à une même penſée
ſuppoſer un acte indiviſible actuelleme
viſé ; c'eſt ſe contredire d'une manie
volontaire.

Pluſieurs forces diſtinctes peuvent co
rir au même mouvement, parce que le
vement eſt diviſible ; il peut ſe meſurer
ſuſceptible de plus & de moins ; nous en cal-
culons les inſtants, les degrés de force & de
vîteſſe : la penſée eſt-elle ſujette au même
calcul, & la confondrons-nous avec le mou-
vement ?

5°. L'homme peut éprouver au même inſ-
tant pluſieurs ſenſations différentes : je ſens
tout à la fois la chaleur du feu, l'odeur & la
ſaveur d'un fruit, le plaiſir de la muſique,
la beauté d'un payſage : je juge laquelle de
ces différentes ſenſations m'eſt plus agréable ;
je la choiſis & la préfere. Dira-t-on que ce
n'eſt pas le *moi* indiviſible qui a reçu au mê-
me moment ces différentes affections, qui les
compare & qui en juge ? Puiſque toute ma-
tiere eſt eſſentiellement diviſible, il eſt im-

(1) Chap. 3, p. 33.

poſſible que le *moi* ſoit matiere. D'ailleurs la même molécule de matiere, le même atome, ne peut recevoir au même inſtant quatre ou cinq mouvements divers : encore moins peut-il les comparer & en juger. Bayle, après avoir peſé la force de ce raiſonnement, ne craint point de conclure : *On peut dire ſans hyperbole, que c'eſt une démonſtration auſſi aſſurée que celles de géométrie* (1).

6°. Bayle fait encore un autre raiſonnement. » Si un corps, dit-il, eſt capable de » douleur, quand il eſt placé dans les nerfs » ou dans le cerveau, il en ſera également » capable en quelqu'endroit qu'il ſe trouve ; » & ſi un atome d'air eſt deſtitué de penſée, » il ne peut en être capable, en devenant ce » qu'on appelle *eſprits animaux*, ou tout ce » qu'on voudra. Comme un être qui n'a pas » de préſence locale, ne peut acquérir une » préſence locale, de même un être non pen- » ſant ne peut devenir penſant par une nou- » velle ſituation. Ainſi il faut nier que les » corps penſent, ou il faut ſoutenir que tous » les corps penſent. Suppoſé qu'un aſſembla- » ge d'os & de nerfs ſente & raiſonne, tout » autre aſſemblage de matiere devra égale- » ment ſentir & raiſonner. L'arrangement des » organes ſe réduiſant à un mouvement lo- » cal, ſi les parties organiſées n'ont pas le » don de penſer avant d'être organiſées, elles » ne l'auront pas après l'organiſation, qui » n'eſt qu'une nouvelle poſition de ces par-

(1) Nouv. de la Répub. des Lettres, Août 1684, art. 6, page 110.

» ties. Tout ce qu'on peut faire dans des par-
» ties matérielles, c'eſt de les placer autre-
» ment qu'elles n'étoient. Or, en leur don-
» nant une nouvelle ſituation, il n'eſt pas
» poſſible d'en tirer la penſée. Si elles ne
» ſont pas penſantes étant à droite, elles ne
» ſeront pas penſantes placées à gauche. La
» nouvelle ſituation produit en elles un chan-
» gement extérieur bien différent de la pen-
» ſée.....

» Si le ſentiment eſt une propriété de cer-
» taine portion de matiere, cette portion de
» matiere ne peut perdre un ſentiment ſans
» en acquérir une autre, comme un corps ne
» peut perdre une figure ſans en acquérir une
» autre. Si donc une portion de matiere ſent
» dans un corps vivant, elle ſentira auſſi dans
» un cadavre « (1).

Il eſt donc démontré, ſi quelque choſe peut l'être, qu'outre la matiere, il y a dans l'homme un être ſimple, une ſubſtance immatérielle, qui eſt le principe de ſes opérations : c'eſt ce que nous nommons l'*ame* ou l'*eſprit*.

Si ces preuves ſont fauſſes, il étoit du devoir d'un Matérialiſte d'en faire ſentir le défaut. L'Auteur n'a pas pris la peine d'en rapporter ni d'en réfuter aucune : avons-nous tort de croire que c'eſt par impuiſſance, & que ce ſont autant de démonſtrations ?

§. 2.

Quand même nous ne pourrions concevoir

(1) Dict. cité, art. *Dicéarque*.

distinctement l'essence de l'ame ni la maniere dont elle agit sur la matiere, son existence & son action ne seroient pas moins certaines. Notre Philosophe est forcé d'avouer que l'essence de la matiere nous est inconnue, que plusieurs de ses propriétés sont inexplicables (1); qu'il n'est point donné à l'homme de pénétrer dans l'essence des choses (2). Notre ignorance est donc égale sur la nature de la matiere & sur celle de l'esprit; & on ne peut en rien conclure.

Nous connoissons la matiere & ses propriétés par les impressions qu'elle fait sur nous, dont nous avons la conscience, & pas autrement: l'Auteur en convient (3). Nous connoissons notre ame & ses attributs par ses opérations dont nous avons aussi la conscience ou le sens intime. Tout homme qui réfléchit est donc aussi certain de l'existence de son ame, que de l'existence de son corps. Les Philosophes qui révoquent en doute l'existence des corps, & ceux qui nient l'existence des esprits, sont également ridicules.

Il est inutile de nous objecter que sous le nom d'*esprit*, d'*ame*, d'*être immatériel*, nous admettons une substance inconnue, incompréhensible, un pur néant; que nous entassons des mots vuides de sens qui ne représentent aucune idée. Les Philosophes *idéalistes* font la même objection contre l'existence de la ma-

(1) Chap. 6, page 79; ch. 7, page 98; ch. 8, p. 103 & 118; tome 2, ch. 4, page 136.
(2) Chap. 6, page 88.
(3) Ch. 2, page 15; tome 2, ch. 4, page 107.

tiere. Il l'eſt encore plus de nous fatiguer par vingt queſtions ſur la nature de l'ame & ſur la maniere dont elle fait ſes opérations. Il ne nous eſt pas poſſible de donner des explications ou des notions plus claires que le ſens intime, qui eſt le ſouverain degré de l'évidence, ni de convertir ceux que leur propre conſcience ne peut perſuader. Nous ne pouvons définir la penſée, le ſentiment, la volonté; s'enſuit-il que ces opérations ſont des chimeres?

C'eſt une fauſſeté d'avancer que nous ne déſignons l'ame que par des attributs négatifs, en diſant que c'eſt une ſubſtance *non étendue*, *indiviſible*, *inſenſible*, &c. par conſéquent une pure négation de tout ce que nous connoiſſons (1). Un être qui penſe, qui ſent, qui veut, qui meut la matiere, eſt un être très-poſitif. Nous ne pouvons avoir l'idée de l'eſpace étendu, ſans avoir l'idée du point qui n'eſt pas étendu; nous ne pouvons concevoir la diviſibilité, ſans concevoir l'unité: en admettant des corps ſenſibles, nous en ſuppoſons d'inſenſibles. Eſt-il vrai que le point, l'unité, les molécules inſenſibles ſont un pur néant?

Mais comment ſe former l'idée d'une ſubſ-
» tance privée d'étendue, & néanmoins agiſ-
» ſante ſur nos ſens, c'eſt-à-dire, ſur des or-
» ganes matériels qui ont de l'étendue? Com-
» ment un être ſans étendue peut-il être mo-
» bile & mettre la matiere en mouvement?
» Comment une ſubſtance dépourvue des par-

(1) Page 90.

» ties peut-elle répondre ſucceſſivement à dif-» férentes parties de l'eſpace «?

1°. L'on n'a jamais imaginé que l'ame fût *mobile* comme le corps, ou capable de le mouvoir par un choc, mais par ſa volonté; l'on n'a jamais dit qu'elle répondît ſucceſſivement à différentes parties de l'eſpace. 2°. Je demande à mon tour, comment un être étendu, peut agir ſur un autre être étendu, quelle relation il y a entre l'étendue & le pouvoir d'agir? Comment un être diviſible peut communiquer ſon action à un autre être diviſible? quel eſt le rapport entre la diviſibilité & la force d'impulſion? Comment, en un mot, un corps peut mouvoir un autre corps? L'Auteur convient avec tous les Philoſophes que cela eſt inconcevable (1).

Je le conçois, direz-vous, parce que je le vois. Fort bien. Et moi je conçois que mon ame remue mon corps, parce que je le ſens: il ſeroit fort ſingulier que le ſens intime ne fût pas auſſi ſûr, auſſi infaillible que celui de la vue.

3°. L'Auteur prétend que l'*idée* des objets, la *perception* de leurs qualités, agit ſur le cerveau & le met en mouvement (2). Une idée, une perception, eſt-ce un être étendu? Eſt-il plus difficile de concevoir qu'une ſubſtance ſpirituelle meut notre corps, que de comprendre qu'une idée remue notre cerveau,

(1) Ch. 8, p. 118. Mêlanges de M. d'Alembert, tome 4, page 241. Quatrieme Eſſai de M. Hume.

(2) Chap. 11, p. 194 & 209.

Les Matérialiſtes admettent donc, malgré eux, le même myſtere que nous.

§. 3.

Pour qu'un eſprit mette en mouvement notre corps, il faut, ſelon notre Auteur, qu'il change ſucceſſivement ſes rapports, ſa tendance, ſa correſpondance, relativement aux divers organes qu'il met en action (1). Cela eſt faux. Les rapports, la correſpondance de notre ame, aux différentes parties du corps ſoumiſes à ſon empire, ſont permanents & habituellement les mêmes, en vertu de la Loi du Créateur. L'ame peut mouvoir telle ou telle partie à ſon choix, par un ſimple acte de ſa volonté. Elle n'a pas beſoin pour cela d'être mûe ni de ſe mouvoir, mais de vouloir; *être mû* ne convient qu'à la matiere (2). L'ame ne donne point le mouvement au corps par communication, ou par un choc, mais par *action*. En elle réſide la force motrice, mais force limitée à un certain degré par l'Auteur de ſon être. De ce qu'un homme peut mouvoir un poids de dix livres, il ne s'enſuit pas qu'il puiſſe remuer le monde entier.

On prie le Lecteur de remarquer le principe ſur lequel l'Auteur continue d'argumenter contre l'activité de l'ame, c'eſt que rien ne peut donner le mouvement qu'autant qu'il l'a

(1) Page 91. Lucrece, liv. 1, ℣. 305; l. 3, ℣. 166.
(2) Page 92.

l'a reçu ; qu'ainſi tout mouvement eſt *acquis*. Il ſe contredira formellement dans le Chapitre ſuivant, & il attribuera à la matiere des mouvements ſpontanés. Rien de conſtant dans le Matérialiſme que les contradictions.

» Dès que l'on attribue de l'action, dit-il, à » une cauſe quelconque, je ſuis obligé de la » regarder comme une cauſe matérielle « (1). Tout au contraire, ſelon vous-même, la cauſe matérielle ne peut mouvoir, ſi elle n'eſt mûe par une autre ; elle n'eſt donc point cauſe proprement dite, puiſqu'elle en ſuppoſe une autre : communiquer le mouvement reçu, ce n'eſt pas le produire.

» Une ſubſtance ſpirituelle qui ſe meut & » qui agit, implique contradiction ; d'où je » conclus qu'elle eſt totalement impoſſible «. C'eſt la déciſion de notre Philoſophe. La contradiction, ſelon lui, conſiſte en ce que le mouvement ſuppoſe de l'étendue, de la ſolidité, de la denſité, de l'impénétrabilité dans la ſubſtance qui donne ou qui reçoit le mouvement.

Nous avons déja répondu que l'ame *n'eſt point mûe*, qu'elle ne meut point le corps par un choc, en lui communiquant ſon propre mouvement, comme le corps le communique à un autre corps ; elle le meut par ſa volonté & par ſon *action*. Le ſophiſme éternel des Matérialiſtes eſt de confondre le mouvement *communiqué* avec le mouvement *produit* ; le premier eſt propre à la matiere ; le ſecond ne convient qu'à l'eſprit.

(1) Page 93. Lucrece, liv. 1, ℣. 445.

Mais nous ne le voyons pas : que s'enſuit-il? Nous le ſentons ; & cela ſuffit.

Après nous avoir reproché une contradiction imaginaire, l'Auteur nous objecte un cercle vicieux. Selon lui, on a imaginé Dieu ou l'eſprit univerſel d'après l'ame humaine ; enſuite on s'eſt ſervi de la volonté de Dieu pour expliquer la liaiſon de l'ame humaine avec le corps (1).

Cette prétendue progreſſion d'idées eſt fauſſe. Dès que l'on a vu du mouvement dans le monde, on a compris que la matiere inerte & paſſive de ſa nature ne pouvoit en être le principe ; qu'il falloit par conſéquent l'attribuer à un eſprit. Comme ce mouvement eſt compaſſé, régulier, aſſujetti à des loix, il ne peut partir que d'une cauſe intelligente, qui eſt Dieu. Le même raiſonnement, joint au ſens intime, nous force de reconnoître dans l'homme une ame ſpirituelle. Ces deux preuves ſont indépendantes l'une de l'autre.

Quelques Philoſophes, qui ne concevoient point comment un eſprit créé peut remuer la matiere, ont ſuppoſé que l'eſprit incréé, Dieu lui-même, étoit la cauſe immédiate de nos mouvements, que notre ame n'en étoit que la cauſe occaſionnelle. Ce n'eſt pas ici le lieu d'examiner s'ils ont bien ou mal raiſonné.

On accuſe mal à propos les partiſans de la ſpiritualité de l'ame d'avoir dit, que l'*ame*

(1) Note, page 92.

eſt toute entiere ſous chaque point de ſon étendue : jamais perſonne n'a ſuppoſé l'ame étendue. Pluſieurs ont dit que l'ame eſt toute entiere ſous chaque point de l'étendue du corps qu'elle anime : cela eſt fort différent. Il eſt malhonnête de nous attribuer *des inepties*, pour ſe donner le plaiſir de les réfuter.

Notre Cenſeur dira ſans doute, que cette ſeconde ſuppoſition ne ſe conçoit pas mieux que la premiere ; mais il doit faire attention que dans la même page, parlant de la cauſe matérielle, il dit : » Je puis ignorer ſa nature » particuliere & ſa façon d'agir «. Avons-nous plus grand tort de ſuppoſer une cauſe ſpirituelle, quoique nous ignorions ſa nature particuliere, ſa façon d'être & d'agir ? En ſe bornant à des cauſes matérielles, on tombe dans un abyme de contradictions ; nous n'avons ceſſé de les relever, & continuellement l'Auteur en produit de nouvelles : il n'a pu encore nous en montrer aucune dans notre ſyſtême, qu'en l'altérant & en le déguiſant à ſon gré.

Il peut argumenter, tant qu'il lui plaira, contre la ſuppoſition d'une *ame étendue* (1) ; nous n'y prenons aucun intérêt.

On ne comprend point comment une ame ſans étendue peut correſpondre à différentes parties d'un corps étendu, agir dans chacune d'elles en particulier, être renfermée dans l'étendue même de ce corps, être tranſportée avec lui, dépendre de lui dans ſes opérations,

(1) Note, pages 93 & 94.

&c. Nous en convenons. La maniere d'être des esprits, entiérement différente de la maniere d'être de la matiere, ne donne point de prise à l'imagination, & ne peut être conçue par aucune comparaison. Quel avantage les Matérialistes tireront-ils de cet aveu? Il est toujours question de prouver que cette maniere d'être renferme contradiction; & voilà ce qu'ils ne prouveront jamais.

§. 4.

L'Auteur, qui ne peut nous pousser plus loin, se borne à répéter de vieilles objections; nous tâcherons d'y répondre le plus briévement qu'il sera possible.

1°. L'ame, dit-il, est assujettie à toutes les affections du corps, forcée à subir les mêmes changements, soumise à l'action de toutes les causes extérieures qui influent sur lui; elle naît, se fortifie, s'affoiblit, vit & meurt avec lui; elle n'est donc rien dans la réalité que le corps même, & ne peut en être distinguée que par abstraction (1).

Cette conséquence n'est pas juste. Lorsqu'une cause agit par le moyen d'un instrument & sur cet instrument même, son action peut être empêchée, affoiblie, altérée par la mauvaise disposition de l'instrument, sans que l'on puisse conclure que l'altération est dans la cause même. J'ai beau toucher le clavier d'un orgue dérangé, il ne joue point; s'ensuit-il que le

(1) Lucrece, liv. 3, ℣. 446.

dérangement s'eſt communiqué à ma main, qu'elle eſt engourdie & dans le même état que l'orgue ? Parce que l'ame n'agit plus dans un cadavre, on peut conclure qu'elle en eſt ſéparée, mais non pas qu'elle eſt morte avec lui : une ſubſtance ſimple ne peut mourir.

2°. Tous les termes dont on ſe ſert dans les diverſes langues pour déſigner l'ame ou l'eſprit, n'expriment rien que de matériel ; ils ſignifient ſeulement le *ſouffle*, la *reſpiration*, l'*haleine*, le *vent*, l'*air*. On ne peut donc concevoir l'ame que comme un être matériel.

Autre conſéquence fauſſe. Nous avons remarqué qu'un être ſpirituel ne donne aucune priſe à l'imagination : nous ne pouvons le figurer ni le peindre par aucun ſon : nous ſommes donc forcés de le déſigner par ſes opérations ſenſibles. Or un effet ſenſible de l'ame & qui atteſte ſa préſence dans le corps, eſt le ſouffle ou la reſpiration ; il eſt donc naturel de s'en ſervir pour déſigner l'ame elle-même.

3°. L'idée que nous attachons aujourd'hui au mot *eſprit* eſt très-nouvelle. Les anciens Philoſophes, les Peres mêmes de l'Egliſe n'entendoient point ſous ce nom un *être incorporel*, immatériel, non étendu, mais ſeulement une matiere très-ſubtile & très-pure, une ſubſtance volatile, aërienne, ignée, ou lumineuſe. Deſcartes eſt le premier qui ait conçu l'eſprit comme nous le concevons aujourd'hui ; c'eſt lui qui a établi que *ce qui penſe ne peut être matiere*. Voilà ce qu'on a répété dans vingt brochures différentes.

Nos adverſaires ne ſe ſont jamais accordés ſur l'époque où ils ont voulu fixer la naiſſance de l'idée d'un pur eſprit ou de la parfaite ſpiritualité. Les uns l'attribuent à Platon, d'autres à ſaint Auguſtin, d'autres enfin à Deſcartes : dans le fait, elle eſt auſſi ancienne que le monde (1). Notre Auteur a obſervé (2) que dans tous les temps & dans tous les lieux, les hommes incapables de concevoir la matiere, comme principe des opérations & des phénomenes dont ils étoient étonnés, ont eu recours aux *eſprits* pour les expliquer. De là eſt née, ſelon lui, non-ſeulement la créance des Dieux & des génies du Paganiſme, mais encore la notion d'un ſeul Dieu & de l'ame humaine. L'idée de l'eſprit remonte par conſéquent juſqu'à la création. Que l'on ſe ſoit bien ou mal expliqué ſur ſa nature, que l'on ait comparé ſes opérations à celles de l'air, du feu ou de la lumiere, que l'on ſe ſoit même ſervi du nom de ces éléments pour les déſigner; cela ne prouve rien. Le fait eſt certain, & nous nous en tenons là. Quand nous conviendrons que Deſcartes a épuré le langage de l'ancienne Philoſophie, qu'il s'eſt exprimé plus exactement que Platon, que Cicéron, que ſaint Auguſtin, s'enſuivroit-il qu'il a créé la notion de la parfaite ſpiritualité, que perſonne ne l'avoit eue avant lui ?

Mais cette ſuppoſition eſt encore fauſſe. On peut ſe convaincre que Plotin, diſciple de

(1) Voyez les Remarques de M. de la Grange ſur Lucrece, tome 1, page 347.

(2) Seconde Partie, ch. 1, page 11.

Platon, saint Augustin, Claudien Mamert, ont parlé de la spiritualité de l'ame dans les mêmes termes que Descartes, en ont donné les mêmes preuves, & ont établi, comme lui, que *ce qui pense ne peut être matiere* (1). On ne peut concevoir Dieu, dit Cicéron, que sous l'idée d'un esprit pur (*mens*), sans mélange, dégagé de toute matiere corruptible, qui connoît tout, qui meut tout, & qui a de lui-même un mouvement éternel (2). Ailleurs il conclut son existence des qualités mêmes de notre ame (3). Je demanderois volontiers aux Philosophes modernes, dit M. l'Abbé d'Olivet, s'ils ont des termes moins équivoques & plus décisifs, pour désigner un *pur esprit* ?

4°. L'Auteur prétend que le dogme incompréhensible de la spiritualité s'est trouvé conforme aux vues de la Théologie, qui se fait un principe d'anéantir la raison: ce système, dit-il, est l'effet d'une politique très-profonde & très-intéressée dans les Théologiens. Il a fallu imaginer que l'ame est spirituelle, pour conclure qu'elle est immortelle, capable de récompenses & de châtiments après cette vie; en vertu de cette opinion, les Prêtres ont mis l'homme sous leur empire, même après sa mort.

Il est fâcheux que cette belle théorie soit encore une contradiction. » Rien de plus popu» laire que le dogme de l'immortalité de l'a-

(1) V. la Relig. Naturelle & révélée, tome 1, Differt. 3, art. 1.

(2) *Tuscul.* l. 1, ch. 27.

(3) *De Nat. Deor.* l. 2, n. 6 & 7.

» me ; rien de plus universellement répandu » que l'attente d'une autre vie. » C'est la réflexion de l'Auteur même (1). Ce dogme populaire ne doit donc sa naissance ni aux spéculations des Philosophes, ni à la politique des Théologiens, mais à l'instinct de la Nature, tout comme celui de la spiritualité. On les trouve répandus de l'un des bouts du monde à l'autre, chez des peuples qui ne connoissent ni la Philosophie, ni la Théologie. Les Philosophes, loin d'avoir contribué à établir cette créance, ont été les premiers à l'attaquer ; ceux d'aujourd'hui ne font que renouveller les sophismes des Epicuriens.

5°. Les Théologiens, peu d'accord avec eux-mêmes, enseignent que cette ame spirituelle sera brûlée & souffrira l'action d'un feu matériel dans l'Enfer ou dans le Purgatoire ; peut-on croire ce dogme sans contradiction (2) ?

Où est donc la contradiction à supposer qu'un être spirituel est sensible ou capable de recevoir les impressions de la matiere, pendant que nous sentons à chaque instant la réalité de ce Phénomene ? Est-il plus difficile à la puissance Divine de faire éprouver l'action du feu à l'ame séparée du corps, que de lui faire éprouver l'action des objets extérieurs pendant son union avec le corps ? L'Auteur a beau s'écrier que cela est inconcevable ; il enseigne des dogmes que l'on conçoit encore moins : que la matiere produit des actes spi-

(1) Chapitre 13, page 260.
(2) Note, page 98.

rituels, tels que la penſée & la volonté; que ces actes ſpirituels peuvent agir ſur la matiere ou ſur le cerveau, &c. Ce n'eſt pas aux Matérialiſtes de nous reprocher des Myſteres.

§. 5.

Voilà néanmoins où ſe reduiſent tous leurs arguments contre l'exiſtence de l'ame. » Qu'eſt-» ce que préſente à l'eſprit une ſubſtance qui » n'eſt rien de ce que nos ſens nous mettent » à portée de connoître? Eſt-il donc vrai que » l'on puiſſe ſe figurer un être qui, n'étant » point matiere, agit pourtant ſur la matiere, » ſans avoir ni points de contact, ni analogie » avec elle, & reçoit lui-même les impulſions » de la matiere par les organes matériels qui » l'avertiſſent de la préſence des êtres? Eſt-il » poſſible de concevoir l'union de l'ame & du » corps, & comment ce corps matériel peut-il » lier, renfermer, contraindre, déterminer » un être fugitif qui échappe à tous les ſens? » Eſt-ce de bonne foi réſoudre ces difficultés, » que de dire que ce ſont-là des myſteres, que » ce ſont des effets de la Toute-puiſſance d'un » Etre encore plus inconcevable que l'ame hu-» maine & que ſa façon d'agir? Réſoudre ces » problêmes par des miracles, & faire inter-» venir la Divinité, n'eſt-ce pas avouer ſon » ignorance ou le deſſein de nous trom-» per « (1)?

Cette déclamation ſeroit pardonnable à un Matérialiſte, s'il nous préſentoit un ſyſ-

(1) Page 98.

même exempt de myſteres & de miracles, ſi tout y étoit clair, évident, démontré. Nous avouons volontiers notre ignorance; il ſeroit à ſouhaiter que nos adverſaires reconnuſſent la leur d'auſſi bonne foi. Mais ſont-ils plus avancés que nous, leurs dogmes ſont-ils plus aiſés à concevoir que les nôtres? Sans doute on comprend à merveille l'énergie & l'action d'une matiere paſſive, l'éternité d'une matiere dont les formes ſont contingentes; une néceſſité qui n'eſt fondée ſur rien, & qui n'empêche pas que le monde ne puiſſe changer; des loix néceſſaires & immuables, & qui produiſent des effets variés; un ordre dans le monde, ſans que l'intelligence y ait eu aucune part; des animaux & des hommes créés par le hazard; une matiere qui penſe & qui veut, qui reçoit l'impreſſion des idées & des perceptions, qui ſe modifie & ſe change elle-même, qui s'anime, devient ſenſible & intelligente; l'homme, être purement phyſique & paſſif, & néanmoins ſuſceptible de morale & de vertu; l'homme néceſſité dans toutes ſes actions, & digne de récompenſe ou de châtiment; l'homme deſtiné par la Nature à ſe conſerver, & qui fait bien de ſe tuer; l'homme anéanti à la mort, & loüable de déſirer l'immortalité, &c. &c. Aſſurément ce ſymbole eſt moins chargé que le nôtre; nous ne devons pas hésiter un moment de le préférer.

Si pour expliquer les opérations de l'homme, nous avons recours à une ame ſpirituelle, ce n'eſt point dans l'eſpérance de diſſiper toutes les obſcurités; elles ſont inévitables dans

tous les ſyſtêmes : Dieu ſeul connoît parfaitement la Nature qu'il a faite ; mais c'eſt pour éviter les contradictions & les abſurdités innombrables dans leſquelles le Matérialiſme eſt noyé. A-t-on beaucoup gagné en remplaçant les myſteres & les miracles par des contradictions ?

L'Auteur peut déclamer à ſon gré contre les entraves que la Théologie a données aux Philoſophes Chrétiens : entraves ſalutaires ; quiconque voudra les franchir, eſt ſûr de ſe précipiter. Nous n'avons aucun intérêt à ſoutenir les opinions de Leibnitz, de Deſcartes, de Mallebranche, de Cudworth, nous n'épouſons aucun ſyſtême : qu'on les regarde, ſi l'on veut, comme des chimeres ingénieuſes ; toujours ſont-elles moins abſurdes que l'hypotheſe du Matérialiſme.

Obſtiné à n'admettre qu'une ame matérielle, l'Auteur veut qu'on l'abandonne aux Médecins & aux Anatomiſtes pour la diſſéquer & nous la faire toucher au doigt. Déja il réſulte de leurs obſervations, que l'ame n'eſt rien autre choſe que le cerveau (1) ; c'eſt par cet organe que ſe font toutes les opérations que l'on attribue à l'ame ; ce ſont ſes divers mouvemens que l'on a déſignés ſous le nom de *facultés intellectuelles* : l'Auteur le démontrera dans le Chapitre ſuivant ; car il démontre toujours. Graces à cette rare découverte, nous pouvons eſpérer de voir notre ame coupée en morceaux ou conſer-

(1) Les Epicuriens la plaçoient dans la poitrine. Lucrece liv. 3, ℣. 274.

vée pendant plusieurs années dans l'esprit-de-vin.

Selon lui, les Théologiens en soutenant que la matiere est incapable de penser, que Dieu même ne peut lui donner cette faculté, sont tombés dans l'Athéisme; ils ont supposé par-là que Dieu n'a pas pu créer la matiere. Il est aussi impossible, dit-il, que l'esprit ou la pensée produise la matiere, qu'il est impossible que la matiere produise l'esprit ou la pensée. Raisonnement admirable! La matiere inerte & passive de sa nature ne peut rien produire, pas même le moindre degré du mouvement; donc l'esprit, essentiellement actif, ne peut rien produire non plus: l'impuissance est l'apanage essentiel de la matiere; donc il répugne à la raison d'admettre un Esprit Tout-puissant Créateur de la matiere.

Il dit que » l'homme peut-être comparé à » une harpe sensible, qui rend des sons d'elle-» même, & qui se demande qui les lui fait » rendre? Elle ne voit pas qu'en sa qualité » d'être sensible, elle se pince elle-même, & » qu'elle est pincée & rendue sonore par tout » ce qui la touche « (1).

De la matiere qui se pince elle-même est sans doute une imagination merveilleuse: dans ce cas la matiere se donne le mouvement; elle n'a plus besoin d'être pincée par ce qui la touche, ni de recevoir l'impulsion des autres corps. Elle a, par elle-même, une énergie isolée & indépendante, qui rompt la chaîne

(1) Page 101.

infinie de la communication du mouvement. Ce n'eſt point là ſeulement un *miracle* & un *myſtere*, mais une contradiction formelle avec les principes de l'Auteur.

C'eſt l'ignorance des cauſes naturelles, dit-il, qui a fait imaginer des eſprits, pour expliquer les phénomenes de la Nature. C'étoit donc à lui de diſſiper cette ignorance, en démontrant que la matiere penſe & produit le mouvement; nous cherchons en vain cette démonſtration dans ſon livre. Il falloit du moins répondre aux preuves que nous avons données du contraire, & il a fait ſemblant de les ignorer.

Il eſt faux que cette croyance des eſprits ſoit de nature à retarder nos connoiſſances; c'eſt plutôt l'hypotheſe contraire. En attribuant à la matiere les qualités eſſentielles de l'eſprit, elle confond toutes les notions, renverſe tous les principes, fait retomber la Philoſophie dans le chaos. Les Matérialiſtes ont-ils pénétré plus avant dans les ſecrets de la Nature, que les Philoſophes convaincus qu'il y a des eſprits? De quelle découverte importante leur ſommes-nous redevables? Ils ſavent déprimer les travaux des autres, cenſurer toutes les opinions, blâmer toutes les inſtitutions, déclamer contre leurs propres maîtres, accuſer & calomnier le genre-humain: voilà où ſe bornent leurs exploits. Leur Philoſophie meurtriere, acharnée à détruire, n'a jamais pu rien édifier.

En commençant l'examen de ce Chapitre, j'étois humilié: une idée ſombre s'étoit emparée de moi & m'ôtoit la faculté de raiſon-

ner. *Ne ſuis-je qu'un automate ?* Ce doute ſeul eſt accablant. En finiſſant, je reſpire ; mon ame rentre, pour ainſi dire, en poſſeſſion de ſon être : fiere d'avoir prouvé qu'elle exiſte, elle oſe défier tous les Matérialiſtes du monde d'attaquer ſes titres. En dépit de tous leurs ſophiſmes, ces preuves reſtent dans leur entier, les difficultés, dont ils ont voulu m'étourdir, ne m'empêcheront pas de prétendre à l'honneur de penſer.

CHAPITRE VIII.

Des facultés intellectuelles ; ſont-elles toutes dérivées de la faculté de ſentir?

§. I.

POUR comprendre juſqu'où peut aller l'entêtement de ſyſtêmes dans un Philoſophe, il faut avoir lu la théorie de notre Auteur ſur les facultés intellectuelles ; & encore après y avoir bien réfléchi, a-t-on de la peine à ſe le perſuader. Entreprendre d'expliquer la penſée, la réflexion, le raiſonnement, la volonté, par de ſimples ébranlements du cerveau ; vouloir nous convaincre qu'il n'y a aucune différence entre l'idée de la penſée & l'idée du mouvement, que nous nous trompons quand nous croyons les diſtinguer, c'eſt peut-être le projet le plus inſenſé qui ait pu entrer dans la tête d'un Matérialiſte. Bel exemple de l'ivreſſe où le goût effréné

des paradoxes peut nous plonger ! Dans cet état dangereux l'on ne se connoît plus, & l'on croit pouvoir tout oser : si le sang-froid venoit à y succéder, l'on rougiroit des travers & des excès dans lesquels on est tombé.

L'Auteur commence par avouer que le sentiment est inexplicable, & il se propose sérieusement de l'expliquer. » Sentir, dit-il, » est cette façon particuliere d'être remué » propre à certains organes des corps ani- » més, occasionnée par la présence d'un ob- » jet matériel qui agit sur ces organes, dont » les mouvements ou les ébranlements se » transmettent au cerveau « (1).

Cette définition n'est pas fort claire, & il y manque une piece essentielle. Nos organes ont beau être ébranlés, l'ébranlement a beau être transmis au cerveau ; si cet ébranlement n'est pas apperçu, il n'y a pas de sensation : l'Auteur en convient ailleurs. » Le sentiment » n'a lieu que lorsque le cerveau peut distin- » guer les impressions faites sur les organes ; » c'est la secousse *distincte* ou la modification » marquée qu'il éprouve, qui constitue la » *conscience* (2). Sentir, c'est être remué & » avoir la *conscience* des changements qui » s'operent en nous « (3). Un ébranlement non apperçu, une secousse non distincte n'est donc point une sensation : c'est, à proprement parler, la *perception* qui est l'acte essentiel de

(1) Page 103. De l'Esprit, premier Discours, chap. 2 p. 16.
(2) Pag. 108.
(3) Chap. 9, p. 127.

la ſenſation ; nous ne ſentons plus, lorſqu'il n'y a ni perception ni conſcience.

Or l'ébranlement des fibres du cerveau, la perception ou la conſcience de cet ébranlement, ſont-ils la même choſe ? Le premier n'eſt qu'un mouvement ; il peut être plus ou moins fort, plus ou moins lent ou rapide ; il eſt donc diviſible comme toute autre eſpece de mouvement. La perception au contraire eſt un acte ſimple, indiviſible, inſtantané, qui n'eſt point ſuſceptible de plus & de moins : elle eſt donc eſſentiellement diſtincte du mouvement. Définir la ſenſation ou le ſentiment, ſans y faire entrer la perception, c'eſt vouloir évidemment nous tromper.

Il eſt bon de remarquer en paſſant, que c'eſt ſur cette même définition imparfaite & fautive de la ſenſation, que l'Auteur du livre de l'*Eſprit* a fondé tous ſes ſophiſmes. Les petites ſupercheries des Philoſophes ſe reſſemblent par-tout ; elles ne peuvent duper que ceux qui ne ſont pas aguerris.

Nous avons remarqué que l'homme peut recevoir à la fois pluſieurs ſenſations : ce ſont alors pluſieurs ébranlements tranſmis au cerveau dans le même inſtant ; l'homme les apperçoit, les compare, en porte ſon jugement. Eſt-ce la même fibre ou la même molécule du cerveau qui a reçu au même moment ces ébranlements divers, qui les a diſtinctement apperçus, qui en a la *conſcience*, & qui en rend témoignage ? La matiere eſſentiellement diviſible, eſt-elle un être unique & individuel qui compare & qui juge ? Dans un Chapitre où l'on ſe propoſe de nous

donner une ſavante théorie des ſenſations, il eut été à propos de nous expliquer ce phénomene, il en valoit la peine ; le ſilence affecté des Matérialiſtes ſur ce point, ne témoigne-t-il pas que c'eſt un argument qui les écraſe ?

Nous conviendrons, ſi l'on veut, que le cerveau eſt le ſiege du ſentiment, que la ſenſibilité du cerveau eſt le réſultat d'un arrangement, d'une combinaiſon propre à l'animal, que toute matiere peut *s'animaliſer* ou s'identifier avec l'animal (1), que toute matiere peut devenir ſuſceptible de l'ébranlement particulier qui eſt néceſſaire aux ſenſations. Qu'eſt-ce que cela prouve ? Encore une fois, cet ébranlement ſeul n'eſt pas une ſenſation. Arrangez de la matiere comme il vous plaira, ébranlez-la dans tous les ſens poſſibles, ſi vous n'y joignez un principe capable d'appercevoir l'ébranlement, vous n'aurez ni animal ni ſenſation.

On nous apprend dans une note, que pour animer un corps, il ne faut rien d'étranger, qu'il ſuffit de la *puiſſance de la Nature* jointe à l'organiſation. Qu'eſt-ce donc que cette Puiſſance myſtérieuſe qu'on ne nous explique point, & qui doit être jointe à l'organiſation ? Si celle-ci eſt complete, elle doit ſuffire ; elle nous donnera un cerveau & des ébranlements qui pourront aller juſqu'à lui. Entend-on par *puiſſance de la Nature*, la puiſſance d'un eſprit ? Alors nous n'aurons plus de difficulté.

(1) Page 105.

§ 2.

Quelques Philoſophes prétendent que la ſenſibilité eſt une qualité univerſelle de la matiere (1). » Si l'on admet cette hypotheſe, » dit notre Auteur, de même que l'on diſtin- » gue en nature deux ſortes de mouvements, » l'un connu ſous le nom de *force vive*, l'au- » tre connu ſous le nom de *force morte*, on » diſtinguera deux ſortes de ſenſibilités, l'une » active ou vive, & l'autre inerte ou morte : » & alors animaliſer une ſubſtance, ce ne ſera » que détruire les obſtacles qui l'empêchent » d'être active & ſenſible. En un mot, la ſen- » ſibilité eſt, ou une qualité qui ſe commu- » nique comme le mouvement, & qui s'ac- » quiert par la combinaiſon, ou cette ſenſibi- » lité eſt une qualité inhérente à toute matiere; » & dans l'un & l'autre cas, un être inétendu, » tel que l'on ſuppoſe l'ame humaine, ne peut » en être le ſujet « (2).

Qu'on me pardonne l'expreſſion ; voilà un chef-d'œuvre de phébus & d'abſurdité. 1°. Si ces Philoſophes prétendent ſeulement que toute matiere peut, par une certaine combinaiſon, devenir ſuſceptible de l'ébranlement néceſſaire à la ſenſation, ils ne diſent rien de nouveau : s'ils veulent autre choſe, ils déraiſonnent & ne s'entendent plus. 2°. Si la ſenſi-

(1) Lucrece penſoit différemment, liv. 2, v. 888 & 971.

(2) Page 105, De l'Eſprit, premier Diſcours, chap. 4, p. 65.

bilité eſt eſſentielle à la matiere, toute matiere eſt ſenſible & ſent toujours, indépendamment de l'organiſation. 3°. Dire qu'une *force morte* eſt *un mouvement*, c'eſt affirmer que le repos & le mouvement c'eſt la même choſe. Puiſque la ſenſation eſt une *action*, la ſenſibilité morte & non active eſt une contradiction. 4°. Quel eſt l'obſtacle qui empêche la matiere d'être active & ſenſible, ſinon l'*inertie* même qui lui eſt eſſentielle ? 5°. Soutenir que l'ame humaine, qui eſt un eſprit eſſentiellement actif, n'eſt pas plus capable de l'action de ſentir, que la matiere inerte & paſſive, c'eſt bleſſer le ſens commun.

On lit avec plaiſir le tableau tracé par l'Auteur de la maniere admirable dont les parties intérieures de l'animal ſont arrangées, de la rapidité & de la variété prodigieuſe des mouvements qui s'operent en lui, de la facilité avec laquelle ils ſe communiquent au cerveau. Mais nous avons déja fait obſerver que ces détails de phyſique, très-curieux en eux-mêmes, ſont toujours étrangers à la queſtion ; que c'eſt un artifice adroitement ménagé pour dérober au lecteur le foible des raiſonnements ou l'abſurdité des ſuppoſitions de l'Auteur. Eſt-ce par diſtraction ou à deſſein, qu'il a dit que les molécules d'un corps organiſé ſont *actives* & rapides dans leurs mouvements (1)? Des molécules actives, une matiere active eſt un myſtere que nous ne concevons point, ſurtout après que l'on a poſé pour principe que

(1) Page 106.

tout mouvement eſt acquis, & ſe donne par communication (1).

La remarque ſuivante eſt une nouvelle énigme : » L'homme ne s'apperçoit pas de l'état » de ſanté, mais de l'état de douleur ou de » maladie « (2). La premiere de ces propoſitions eſt fauſſe, contraire à l'expérience, & contredite expreſſément par l'Auteur à la page ſuivante. » Sans qu'aucun objet extérieur, dit-» il, vienne remuer les organes de l'homme, il » ſe ſent lui-même, il a la conſcience des chan-» gements qui s'operent en lui «. L'homme ſent donc auſſi-bien s'il eſt en ſanté que s'il eſt malade.

D'ailleurs on doit remarquer, 1°. que l'Auteur nous indique par-là une ſenſation qui ſe fait ſans aucun ébranlement, cauſé par les objets extérieurs ; qu'ainſi cet ébranlement n'eſt point eſſentiel à la ſenſation. 2°. Il nous dira dans un moment que le cerveau ou la matiere ne peut répéter d'elle-même cet ébranlement, qu'après l'avoir reçu. Voilà deux exemples d'actes ſpontanés en rigueur, actes contre leſquels l'Auteur s'éleve de toutes ſes forces, parce qu'ils anéantiſſent ſon ſyſtême (3).

§. 2.

Mais il eſt bon de connoître en détail tous les dons & les privileges que l'Auteur accorde libéralement au cerveau ou à la matiere ; ſa bonne-foi y paroît dans tout ſon jour.

(1) Chap. 2 ; page 16.
(2) Page 107.
(3) Chap. 2, page 16.

» La *ſenſation*, dit-il, n'eſt qu'une ſecouſſe » donnée à nos organes ; la *perception* eſt cette » même ſecouſſe propagée juſqu'au cerveau ; » l'*idée*, c'eſt l'image de l'objet qui a occa- » ſionné la ſenſation & la perception..... De la » mobilité plus ou moins grande des fibres du » cerveau réſultent l'*eſprit*, *la ſenſibilité*, *l'i-* » *magination*, *le goût*, &c. (1). Les modifica- » tions ſucceſſives de notre cerveau ſont des » effets produits par des objets qui remuent » nos ſens ; mais elles deviennent des cauſes » elles-mêmes, elles produiſent *dans l'ame* (il » a voulu dire dans le cerveau) de nouvelles » modifications que l'on nomme *penſées*, *ré-* » *flexion*, *mémoire*, *imagination*, *jugements*, » *volontés*, *actions*, & qui toutes ont la ſenſa- » tion pour baſe (2). Le cerveau a le pouvoir de » reproduire les idées que les objets extérieurs » y ont fait naître ; il ſe meut donc à ſon tour, » réagit ſur lui-même, & met en jeu les orga- » nes qui viennent ſe concentrer en lui « (3).

Déja il avoit dit que la *ſecouſſe diſtincte* du cerveau conſtitue *la conſcience*, & que la conſcience eſt l'*acte réfléchi*, par lequel je ſais que je penſe, & que mes penſées ou mes actions ſont à moi & non pas à un autre (4).

Le lecteur ſera ſans doute édifié des traits de candeur & de ſincérité qui brillent dans tout ce morceau. 1°. L'Auteur diſtingue adroite- ment la *ſenſation* d'avec la *perception* ou la *conſcience* ; tandis qu'il eſt démontré que,

(1) Pages 109 & 110.
(2) Page 112.
(3) Page 117.
(4) Page 108.

ſans perception ou ſans conſcience, il n'y a point de ſenſation ; une ſecouſſe ou un ébranlement dans les organes, qui n'eſt point apperçu, n'eſt point ſenti ; & l'Auteur en convient (1). 2°. Toutes les modifications poſſibles du cerveau ſe réduiſent à du mouvement, & à une nouvelle ſituation donnée à ſes différentes parties par le mouvement ; l'Auteur auroit donc dû nous faire comprendre quelle relation il y a entre le mouvement ou la ſituation, & la penſée, la réflexion, le jugement, &c. Il auroit fallu nous convaincre que la penſée & la volonté, par exemple, ne ſont que deux mouvements divers ou deux ſituations différentes des parties du cerveau. 3°. Il attribue à la matiere ou au cerveau le pouvoir de reproduire des idées, de réagir ſur lui-même, de réfléchir ſur ſes penſées. Si tout cela n'eſt que du mouvement, nous demandons en premier lieu, ſi ces mouvements ne ſont pas ſpontanés ? En ſecond lieu, quel rapport il y a entre un mouvement & *une idée* ou l'image d'un objet ? En troiſieme lieu, ce que c'eſt qu'un mouvement qui réfléchit ſur lui-même, qui ſe ſent lui-même, qui a la conſcience de ſoi-même ?

Dès que la matiere a le pouvoir d'agir ſur elle-même, de ſe donner des modifications nouvelles, qu'eſt-il néceſſaire de ſoutenir que le mouvement lui eſt eſſentiel ? Quoiqu'il lui ſoit contingent, elle a le privilege de ſe le donner. Elle ſent, elle veut, elle délibere, elle choiſit, elle raiſonne, elle penſe, elle réfléchit :

(1) Chap. 9, page 127.

ce qui eſt plus merveilleux encore, l'eſprit ne ſauroit faire tout cela ; un être inétendu & indiviſible n'eſt point capable de toutes ces propriétés : le ſeul être étendu & diviſible peut penſer (1). Il ne reſte plus qu'à dire, qu'elle peut encore s'organiſer elle-même, ſe donner l'arrangement néceſſaire aux ſenſations & à la penſée, devenir un animal ou un homme quand il lui plaît ; par cet expédient nous ſerons débarraſſés de l'eſprit pour toujours.

C'eſt donc très-mal à propos que l'Auteur a fait un ſi long circuit pour nous amener au point où nous ſommes. Il n'y avoit qu'à dire d'abord : ce que vous appellez *eſprit*, n'eſt réellement que de la matiere ; c'eſt elle qui ſe meut, qui ſent, qui penſe, qui veut, qui agit ; c'eſt elle qui s'eſt arrangée comme vous la voyez dans l'Univers : elle eſt active, intelligente, raiſonnable, ſuſceptible de deſſein & de choix ; nulle opération n'eſt au-deſſus de ſa capacité. Il eſt inutile d'admettre deux ſubſtances, où une ſeule peut ſuffire. Tout eſt matiere, toutes les opérations ſont matérielles, toutes ſe réduiſent au mouvement & à ſes effets, & la matiere ſe meut quand elle veut. Mon ſyſtême n'a pas beſoin de preuves ; vous n'avez à lui oppoſer que la différence de deux idées que vous vous êtes formées gratuitement. Je ſais bien qu'il choque le ſens commun, que tous les hommes le jugent abſurde & penſent différemment : mais c'eſt juſtement parce

(1) Note, page 113. Lucrece, liv. 3, *v.* 162.

qu'il contredit toutes les notions humaines que je le soutiens vrai.

A ce langage très-philosophique, qu'aurions-nous à répondre ? La dispute seroit finie.

Nous ne suivrons point l'Auteur dans la description anatomique des divers organes de nos sensations, de la vue, du goût, du toucher, de l'odorat, de l'ouie ; mais on doit être curieux de lui voir anatomiser la pensée.

§. 4.

» Supposons, dit-il, qu'une pêche se pré-» sente à moi ; mes yeux y apperçoivent d'a-» bord la couleur & la rondeur ; en y portant » la main, j'y découvre mollesse, fraîcheur, » pesanteur ; si j'approche ce fruit de l'odo-» rat, j'en éprouve l'odeur ; si je le porte » à ma bouche, j'en goûte la saveur : en » combinant toutes ces perceptions, j'ai l'idée » d'un tout que je nomme *pêche*, & dont ma » pensée peut s'occuper «.

» Cela prouve, ajoute-t-il dans une note, » que la pensée a un commencement, une » durée & une fin, ou bien une génération, » une succession, une dissolution comme tous » les autres modes de la matiere ; comme eux » la pensée est excitée, déterminée, accrue, » divisée, composée, simplifiée, &c. « (1). De là il conclut qu'un être indivisible en est incapable.

En

(1) Page 113.

En vérité c'eſt une dériſion. Quand j'apperçois d'abord la couleur ſeule de la pêche, n'eſt-ce pas une penſée ? Quand je vois enſuite ſa rondeur, n'eſt-ce pas une autre penſée, & ainſi de toutes les autres qualités dont je m'occupe ſucceſſivement ? L'Auteur lui-même ſuppoſe que ce ſont là autant de ſenſations, de perceptions & d'idées ſucceſſives, par conſéquent autant de penſées différentes.

Il eſt vrai que je puis au même inſtant ſentir & appercevoir la couleur, la fraîcheur, l'odeur & la ſaveur de la pêche, comparer ces qualités & en juger : de là on conclut évidemment contre les Matérialiſtes, que le principe de ces actes ſimultanés eſt unique & indiviſible, conſéquemment qu'il n'eſt point matiere.

A cette diſſection de la penſée ſuccede une contradiction. » Si les formes paroiſſent » diviſibles dans la matiere, ce n'eſt qu'en la » conſidérant pas abſtraction, à la façon des » Géometres ; mais cette diviſibilité des formes » n'exiſte point dans la Nature, où il n'y a ni » atomes ni formes parfaitement réguliers. Il » faut donc en conclure que les formes de la » matiere ne ſont *pas moins indiviſibles que la* » *penſée* « (1).

Il n'y a qu'un moment que la penſée étoit *diviſée ;* à préſent les formes de la matiere ſont *indiviſibles* comme la penſée. Par un prodige nouveau, la matiere eſſentiellement divi-

(1) Note, page 113.

ſible eſt le ſujet d'une forme indiviſible. Il ſemble que l'Auteur ſe faſſe un jeu d'inſulter à la raiſon.

Quoi! une maſſe cubique de matiere ne peut pas être diviſée en vingt autres cubes plus petits; & alors la forme cubique de la maſſe n'eſt pas diviſée? On ne peut pas diviſer le poids, l'étendue, le mouvement de la matiere? Qu'eſt-ce que fait à cette diviſion la régularité ou l'irrégularité des formes? Il eſt déſagréable d'avoir à réfuter de pareilles abſurdités.

Nous devons cependant ſavoir gré à l'Auteur de ce qu'il confirme ce que nous avons dit plus haut. Il reconnoît que » *la faculté de penſer* eſt le pouvoir d'appercevoir en ſoi-même ou de ſentir les différentes modifications ou idées que l'organe intérieur a reçues, de les combiner, de les ſéparer, de les étendre & de les reſtreindre, de les comparer, de les renouveller, &c. D'où l'on voit, dit-il, que la penſée n'eſt que la *perception* des modifications que notre cerveau a reçues de la part des objets extérieurs, ou qu'*il ſe donne à lui-même* «.

Nous avons déja remarqué que le cerveau n'eſt ſuſceptible d'aucune autre modification que du mouvement, & d'une ſituation particuliere de ſes parties; & qu'il n'y a aucun rapport entre le mouvement ou la ſituation, & l'idée ou l'image d'un objet: il eſt abſurde qu'une idée ſoit une modification de la matiere. Il eſt encore plus abſurde que la matiere apperçoive cette idée, ait la conſcience d'une

penſée, puiſſe en combiner pluſieurs, les renouveller, &c. Toutes ces opérations ſont des actes ſimples, indiviſibles, dont une matiere diviſible & paſſive ne peut être ſuppoſée capable ſans contradiction. N'eſt-ce pas une excellente maniere de raiſonner, que d'attribuer à la matiere les propriétés eſſentielles de l'eſprit? C'eſt en cela que conſiſte tout l'artifice de notre Auteur.

§. 5.

» Non-ſeulement, dit-il, notre organe intérieur apperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais il a encore le pouvoir » de ſe modifier lui-même & de conſidérer les » changements ou les mouvements qui ſe paſſent en lui, ou ſes propres opérations; ce » qui lui donne de nouvelles perceptions & de » nouvelles idées. C'eſt l'exercice de ce pouvoir, de *ſe replier ſur lui-même*, que l'on » nomme *réflexion* «.

Sur cette belle doctrine, nous remarquons, 1°. que cette faculté que l'on attribue à la matiere, eſt cent fois plus incompréhenſible & plus contraire à ſon eſſence, que ſi on lui ſuppoſoit le pouvoir d'arrêter le mouvement qu'elle a une fois reçu, d'en changer la direction, ou de revenir d'elle-même au point d'où elle eſt partie: pouvoir qui anéantiroit les loix générales du mouvement, dont l'Auteur reconnoît l'immutabilité. Juſqu'à ce que nous ayons vu la matiere s'en écarter, nous ſommes fondés à regarder comme abſurde, le pou-

voir prétendu de la matiere *de ſe replier ſur elle-même, de réagir ſur ſoi-même ; de ſe modifier ſoi-même*, par conſéquent, de ſe changer.

2°. Si cette faculté étoit réelle, ce ſeroit alors une force iſolée, une énergie indépendante, un mouvement *ſpontané* dans toute la rigueur du terme : mouvement que l'Auteur ne veut pas reconnoître dans l'homme (1). Il eſt eſſentiel de répéter ſouvent cette obſervation, pour montrer que la contradiction entre les principes de l'Auteur eſt conſtante, & ſe fait ſentir depuis le commencement de ſon ouvrage juſqu'à la fin.

3°. Nous ſommes convaincus par le ſens intime, que le pouvoir de réfléchir eſt en nous un pouvoir libre, qui s'exerce *ſans aucune action de la part des objets extérieurs* : en le donnant à la matiere, l'Auteur lui attribue généreuſement la *liberté*, & détruit d'avance tout ce qu'il dira contr'elle dans le Chapitre onzieme.

4°. Quand il y auroit dans le cerveau action & réaction, mouvement direct & mouvement réfléchi ou rétrograde, ce phénomene arriveroit en vertu de l'élaſticité des fibres ou des molécules du cerveau. Or la molécule qui agit & celle qui réagit, ne ſont pas la même ; celle qui pouſſe eſt différente de celle qui repouſſe : la premiere ne peut donc pas avoir la conſcience de l'action de la ſeconde. La premiere eſt active quand elle pouſſe, & paſ-

(1) Chap. 2, page 16.

sive quand elle est repoussée. Il est donc impossible que la même molécule ait la conscience de la pensée directe & de la pensée réfléchie, puisque ces deux pensées ont un sujet & un principe différent. Quand nous porterions la complaisance, ou plutôt l'absurdité, jusqu'à confondre la pensée avec le mouvement, les Matérialistes n'auroient encore rien gagné. Lorsque le globe *A* & le globe *B* se choquent, il est absurde de supposer que le premier a la conscience du mouvement qui se passe dans le second, tout comme de celui qui se passe dans lui-même.

C'est néanmoins par cette chaîne d'absurdités que l'Auteur essaie d'expliquer la mémoire & l'imagination. » *La mémoire*, dit-» il, est la faculté que l'organe intérieur a » de renouveller en lui-même les modifica-» tions qu'il a reçues, ou de se remettre dans » un état semblable à celui où l'ont mis les » perceptions, les sensations, les idées que » les objets extérieurs ont produites en lui, » & dans l'ordre qu'il les a reçues *sans nou-» velle action de la part de ces objets*, ou mê-» me lorsque ces objets sont absents. L'*ima-» gination* n'est en nous que la faculté que » le cerveau a de se modifier ou de se for-» mer des perceptions nouvelles, sur le mo-» dele de celles qu'il a reçues par l'action des » objets extérieurs sur ses sens. Notre cer-» veau ne fait alors que combiner les idées » qu'il a reçues & qu'il se rappelle, pour en » former un ensemble ou un amas de mo-» difications qu'il n'a point vu : c'est ainsi qu'il

» ſe fait les idées des centaures, &c. « (1).

Je demande de nouveau ſi un agent, qui a le pouvoir de ſe donner des modifications nouvelles, ſans nouvelle action de la part des objets extérieurs, de ſe rappeller des idées reçues, de les combiner, de ſe former des perceptions nouvelles, n'eſt pas un agent *ſpontané & libre ?* En ſecond lieu, il s'enſuit de là que toutes nos idées ne nous viennent point immédiatement des objets extérieurs, ne ſont point un effet immédiat de nos ſenſations. Lorſque je réfléchis ſur mes penſées, que je les compare, que j'en tire des conſéquences, les nouvelles idées qui en réſultent ſont mon ouvrage, & non l'effet d'un nouvel ébranlement de l'organe cauſé par les objets extérieurs, ou d'une nouvelle ſenſation. De ce genre ſont non-ſeulement toutes les idées de rapport & d'ordre, toutes les notions morales quelconques. Par là ſe trouve réfuté le paradoxe ridicule de quelques Philoſophes, qui ont ſoutenu que nos idées nous viennent d'ailleurs, que Dieu nous les donne *comme il nous a donné des dents & des cheveux* (2).

Par là encore, on comprend l'abſurdité de l'opinion de quelques autres, qui prétendent que la mémoire n'eſt qu'une ſenſation continuée, mais affoiblie (3). 1°. La ſenſation ne peut être continuée, à moins que l'ébranlement ne le ſoit. Or, ſelon notre l'Auteur, l'é-

(1) Page 114. De l'Eſprit, premier Diſcours, chap. 1, page 16.

(2) Dict. Philoſ. art. *Idées.*

(3) De l'Eſprit, premier Diſcours, chap. 1, page 16.

branlement n'eſt pas continué, mais *renouvellé*. 2°. Nous appercevons très-bien la différence qu'il y a entre la ſenſation que nous cauſe un objet préſent, & l'idée qui s'en renouvelle dans la mémoire long-temps après. Il eſt abſurde de penſer que, quand je me rappelle l'idée d'un homme que je n'ai pas vu depuis vingt ans, je continue une ſenſation interrompue depuis vingt ans.

Par là enfin notre Auteur déſavoue formellement l'axiome qu'il veut établir ailleurs, que l'homme eſt un *inſtrument paſſif* entre les mains de la néceſſité : ſe donner des modifications nouvelles, c'eſt certainement *agir*, ſelon la ſignification rigoureuſe du terme.

§. 6.

Le *jugement* eſt, ſelon lui, » la faculté qu'a » le cerveau de comparer entr'elles les mo» difications ou les idées qu'il reçoit ou qu'il » a le pouvoir de réveiller en lui-même, afin » d'en découvrir les rapports ou les effets » (1). Il falloit ajouter, *& de prononcer ſur leur convenance ou leur oppoſition.* L'on conviendra qu'un cerveau qui fait tout cela, eſt une matiere très-ſpirituelle.

Reſte à faire l'anatomie de la *volonté*. » C'eſt » une modification de notre cerveau, par la» quelle il eſt diſpoſé à l'action, c'eſt-à-dire, » à mouvoir les organes du corps, de ma» niere à ſe procurer ce qui le modifie d'une » façon analogue à ſon être, ou à écarter ce

(1) Page 115. De l'Eſprit, premier Diſcours, chap. 1, pages 27 & 28.

» qui lui nuit ; *vouloir*, c'eſt être diſpoſé à » l'action « (1).

Cela eſt faux & captieux ; *vouloir*, c'eſt *agir* : ſi le *vouloir* n'eſt pas une action dans toute l'exactitude du langage philoſophique, il faut créer une nouvelle langue pour les Matérialiſtes. *Vouloir*, n'eſt-ce pas ſe donner une modification que l'on n'avoit pas ? Et peut-on ſe donner une modification ſans action ?

Mais l'Auteur avoit ſes raiſons ; il ſentoit que *vouloir* eſt un acte ſimple, indiviſible, le plus ſimple de tous les actes. Comment l'attribuer au cerveau, à un amas de molécules de matiere ? Dans un être compoſé, tel que la matiere, formé par l'aggrégation de pluſieurs individus ; ou c'eſt l'individu *A* qui veut, ou c'eſt l'individu *B*. S'ils veulent tous enſemble, c'eſt alors un concert de pluſieurs volontés ſemblables, mais diſtinctes, tout comme lorſque pluſieurs hommes veulent la même choſe : il eſt abſurde de ſuppoſer que pluſieurs individus concourent à produire un acte ſimple & indiviſible ; qu'ils y entrent l'un pour une moitié, l'autre pour un quart : cet acte ſeroit alors diviſé, ce qui eſt une contradiction.

On doit dire la même choſe d'une penſée, d'une perception, d'une réflexion, d'un jugement, d'un raiſonnement, comme nous l'avons déja obſervé. Cette ſeule remarque anéantit ſans retour le Matérialiſme.

L'Auteur continue. » Les objets extérieurs, » ou les idées intérieures, qui font naître cette » diſpoſition (à l'action) dans notre cerveau,

(1) Page 115.

» s'appellent motifs, parce que ce ſont les » reſſorts ou mobiles qui déterminent à l'ac- » tion, c'eſt-à-dire, à mettre en jeu les or- » ganes du corps. Ainſi les *actions volontai-* » *res* ſont des mouvements du corps détermi- » nés par les modifications du cerveau «.

Il eſt clair que notre Philoſophe abuſe des termes, quand il reſtreint le mot *action* à ſignifier *les mouvements du corps, le jeu des organes du corps.* Cette action extérieure eſt l'effet d'un acte intérieur très-réel, l'effet d'un *vouloir.* Quand nous diſons, *je veux*, n'exprimons-nous pas une action proprement dite? Or il s'agit d'aſſigner le principe & le ſujet de cet acte intérieur & ſimple; & il eſt démontré que ce ne peut être la matiere.

En ſecond lieu les motifs de cet acte ſont les idées, ſoit celles qui nous viennent des objets extérieurs par les ſenſations, ſoit celles que nous nous donnons à nous-mêmes par la réflexion. Quand nous pourrions douter de la ſpontanéité d'un acte opéré en vertu des idées de la premiere eſpece, ou qui viennent du dehors, ce doute pourroit-il avoir lieu, lorſque cet acte eſt la ſuite d'une idée que nous nous ſommes donnée à nous-mêmes, *ſans nouvelle action de la part des objets extérieurs?* Selon la définition même de l'Auteur, » nous ap- » pellons *ſpontanés*, les mouvements excités » dans un corps qui renferme en lui-même la » cauſe des changements que nous voyons » s'opérer en lui « (1). Donc un acte ſponta- né eſt celui qui eſt émané d'un principe actif,

(1) Chap. 2, page 16.

ſans l'intervention immédiate d'une cauſe extérieure : tous nos actes réfléchis, ou qui partent de la réflexion, ſont donc des actes ſpontanés, ſelon les principes mêmes poſés par l'Auteur ; tous les mouvements opérés en vertu de ces actes, ſont des mouvements ſpontanés. Ainſi lui-même nous fournit des armes pour réfuter ſon ſyſtême. Dès que l'on peut prouver qu'il y a dans la Nature un ſeul acte ou un ſeul mouvement ſpontané, le Matérialiſme ne peut ſubſiſter.

Il définit *les paſſions*, » des mouvements » de la volonté déterminée par les objets » qui la remuent, ſelon l'analogie ou la diſ» cordance qui ſe trouvent entr'eux & notre » propre façon d'être, & ſuivant la force de » notre tempérament «.

Soit, ces mouvements ſont ou indélibérés ou réfléchis : dans le premier cas, ils ſont involontaires ; dans le ſecond, ils ſont libres : cela eſt évident.

Vainement donc notre Philoſophe s'efforce de réduire toutes nos facultés à des modifications du cerveau ; la vérité perce toujours malgré lui, & nous montre l'*eſprit* déguiſé ſous le nom de la matiere.

» La faculté d'appercevoir, dit-il, ou d'être » modifié, tant par les objets extérieurs, que » par lui-même, dont notre organe intérieur » jouit, ſe déſigne quelquefois ſous le nom » d'*entendement*. L'on a donné le nom d'*in*» *telligence* à l'aſſemblage des facultés diver» ſes dont cet organe eſt ſuſceptible. On don» ne le nom de *raiſon* à une façon détermi» née dont il exerce ſes facultés. L'on nom-

» me *eſprit*, *ſageſſe*, *bonté*, *prudence*, *ver-*
» *tu*, &c. des diſpoſitions ou des modifi-
» cations conſtantes ou paſſageres de l'organe
» intérieur qui fait agir les êtres de l'eſpece
» humaine «.

L'*entendement* eſt donc un principe actif, puiſque c'eſt la faculté d'appercevoir & de ſe modifier ſoi-même, ou de ſe donner des idées auſſi-bien que d'en recevoir : opération toujours accompagnée de la conſcience, & ſouvent ſuivie de la réflexion, dont, par conſéquent, la matiere eſt incapable. A plus forte raiſon n'eſt-elle pas ſuſceptible d'*intelligence*, de connoître un but, de le vouloir, de choiſir les moyens d'y parvenir. Lui attribuerons-nous la raiſon, ou les procédés ſuivis des êtres pénſants & intelligents ? Dirons-nous qu'elle a de l'eſprit, de la ſageſſe, de la bonté, de la prudence, de la vertu ? Dans la bouche d'un Matérialiſte, tous ces noms ſont abuſifs & ne ſignifient rien.

C'eſt une foible reſſource de ſe jouer du terme ambigu de *modification*, pour déſigner des actes poſitifs, la penſée, le jugement, le raiſonnement, la réflexion, le *vouloir*. Ce ſont ſans doute des modifications de l'eſprit ou du principe actif qui les produit ; mais les modifications de la matiere ſont d'une eſpece toute différente, puiſqu'elles ſe réduiſent à des qualités paſſives, telles que l'étendue, la figure, la diviſibilité, le repos, le mouvement acquis, &c. Aucun rapport entre ces qualités & l'*action* qui caractériſe l'eſprit ou l'être agiſſant par ſon eſſence.

Après avoir reconnu que le principe des

actions de l'homme a le pouvoir de reproduire des idées, de se mouvoir à son tour, de réagir sur lui-même, de se modifier lui-même, de mettre en jeu nos organes; après un détail d'opérations évidemment spirituelles, n'est-ce pas une dérision de conclure que dans tout cela, nous ne voyons qu'une même substance ou que la matiere qui agit diversement dans ses différentes parties (1)? C'est supposer que les Lecteurs n'entendent pas les termes, qu'en y attachant une signification arbitraire, on nous persuadera tout ce qu'on voudra. Une matiere qui agit, qui se modifie, qui se change n'est plus matiere; c'est l'esprit tel que nous le concevons & qu'on doit le concevoir.

§. 7.

L'Auteur a senti lui-même le foible & le ridicule de son procédé, l'absurdité de toute sa théorie. » Si l'on se plaint, dit-il, que ce mé» chanisme ne suffit pas pour expliquer le prin» cipe des mouvements & des facultés de no» tre ame, nous dirons qu'elle est dans le » même cas que tous les corps de la Nature, » dans lesquels les mouvements les plus sim» ples, les phénomenes les plus ordinaires, » les façons d'agir les plus communes sont » des *mysteres inexplicables*, dont jamais nous » ne connoîtrons les premiers principes «. Tels sont la gravité, l'attraction, la communication du mouvement d'un corps à un autre, &c (2).

(1) Page 117. (2) Page 118.

Voilà juſtement ce qui démontre la folie du raiſonnement des Matérialiſtes. Nous ne comprenons point la cauſe de la gravité, ni le principe de l'attraction; donc ces deux qualités ſont eſſentielles à la matiere. Qu'eſt-ce que prouve un argument fondé ſur notre ignorance? Nous ne concevons pas comment un corps peut communiquer le mouvement à un autre corps; donc il faut ſoutenir qu'il peut ſe donner le mouvement à lui-même. Augmenter une difficulté, eſt-ce le moyen de la réſoudre? Nous ne comprenons pas dans la matiere les mouvements les plus ſimples; donc il faut lui attribuer encore les opérations de l'eſprit. Nous trouvons déja dans la Nature beaucoup de *myſteres inexplicables*; donc il faut en créer d'autres encore plus inexplicables. Il n'eſt permis qu'aux Matérialiſtes de raiſonner de cette maniere.

Ils nous demandent ſi » les difficultés que » nous avons ſur la maniere dont l'ame agit » ſeront levées, en la faiſant un *être ſpirituel* » dont nous n'avons aucune idée, & qui, par » conſéquent, doit dérouter toutes les notions » que nous pourrions nous en former «?

Oui, je le ſoutiens, ces difficultés ſeront levées, du moins juſqu'à un certain point: nous ne ſerons plus obligés alors de croire des contradictions, de dire qu'un être paſſif *agit*, qu'un être diviſible eſt le ſujet & le principe d'une modification indiviſible, qu'un être néceſſaire a des formes contingentes, que le hazard ſous le nom de néceſſité a produit l'ordre, qu'un agent *néceſſité* ou paſſif peut mériter & démériter, &c.

Il eſt faux que nous n'ayons aucune idée d'un être ſpirituel ; nous avons l'idée de ſes opérations par notre propre conſcience ; nous avons donc auſſi une idée du moins imparfaite de lui-même. Parce que nous n'avons qu'une idée imparfaite de la matiere, faut-il encore nier ſon exiſtence ?

Nouveau raiſonnement, auſſi étrange que les précédents : nous ne pouvons concevoir parfaitement la nature de l'eſprit ni ſes opérations ; attribuons-les donc à la matiere que nous ne concevons déja pas, & que nous concevrons encore moins pour lors.

Telle eſt cependant la concluſion de l'Auteur ; & elle répond parfaitement au reſte du Chapitre. » Qu'il nous ſuffiſe donc de » ſavoir, dit-il, que l'ame ſe meut, & qu'elle » ſe modifie par les cauſes matérielles qui » agiſſent ſur elle : d'où nous ſommes au- » toriſés à conclure que toutes ſes opéra- » tions & ſes facultés prouvent qu'elle eſt » matérielle «.

Il n'eſt pas aiſé de concevoir comment des opérations & des facultés, que l'on reconnoît ne pouvoir être expliquées par le méchaniſme de la matiere, ſont matérielles, & prouvent que leur principe eſt matériel ; elles prouvent préciſément le contraire. Concluons donc que raiſonner de cette maniere, c'eſt contredire la Nature, & non pas l'étudier ; démentir l'expérience, en feignant de la conſulter ; troubler la raiſon, ſous prétexte de la ſoulager ; déshonorer la Philoſophie, au lieu de la perfectionner.

CHAPITRE IX.

De la diverſité des facultés intellectuelles ; dépendent-elles de cauſes Phyſiques, ainſi que les facultés morales ? Principes naturels de la ſociabilité, de la morale & de la politique.

§. I.

LE même amour de la vérité, qui nous engage à relever les erreurs & les contradictions du Syſtême de la Nature, à montrer les ſophiſmes & les ſuppoſitions fauſſes ſur leſquels il eſt appuyé, ne nous permet point de diſſimuler ce qu'il y a de vrai & d'utile dans les détails. Nous voudrions même avoir plus ſouvent occaſion de faire remarquer les talents de l'Auteur & d'applaudir à ſa théorie. Le Chapitre que nous allons examiner, renferme des réflexions très-ſages ſur la ſociabilité, des maximes de morale très-utiles ; nous aurons grand ſoin de les confirmer. Malheureuſement elles ſont fondées ſur des principes ruineux & qui ſe détruiſent, mêlées avec des vues fauſſes, des projets impraticables, des maximes contraires à l'expérience, des déclamations indécentes contre l'autorité politique. On voit que l'Auteur, en peignant l'enthouſiaſme (1), en a trouvé le

(1) Page 129.

modele dans lui-même. Dans cette situation fâcheuse & peu digne d'un Philosophe, il lui a été impossible de se tenir dans les bornes du vrai. La crainte de tomber dans le même défaut doit nous faire passer légérement sur tout ce qui n'a point un rapport essentiel au Système, afin de ne pas perdre de vue le fil des conséquences, & d'abréger un Chapitre qui est trop long.

L'Auteur démontre très-bien que, par la diversité des éléments, dont notre nature est composée, il est impossible qu'il se trouve deux individus parfaitement ressemblans; que les forces & les facultés du corps, les talents de l'esprit, le tempérament & les inclinations des hommes sont nécessairement aussi variés que les physionomies: que cette diversité même, l'inégalité qui en résulte, sont le fondement & le soutien de la société. » Cette » inégalité, dit-il, dont souvent nous nous » plaignons à tort, & l'impossibilité où cha» cun de nous se trouve de travailler efficacement tout seul à se conserver & à se procurer le bien-être, nous mettent dans l'heureuse nécessité de nous associer, de dépendre de nos semblables, de mériter leur secours, de les rendre favorables à nos vues, » de les attirer à nous, pour écarter, par des » efforts communs, ce qui pourroit troubler » l'ordre dans notre machine «.

Par cette théorie lumineuse il réfute solidement ce que certains Philosophes ont écrit sur la prétendue égalité naturelle de tous les hommes, & les fondements arbitraires qu'ils

ont donnés au contrat ſocial (1). Ce contrat eſt fondé ſur nos beſoins ; c'eſt la Nature qui l'a dicté & qui a ſtipulé pour nous au moment de notre naiſſance.

Mais comment méconnoître dans ce tableau de la Nature & de la conſtitution de l'humanité, le doigt de la Providence ? Eſt-ce une néceſſité aveugle, un concours fortuit d'atomes, une matiere privée de connoiſſance, qui ont arrangé les choſes avec tant de ſagacité & de prévoyance ; qui ont fondé ſur la diverſité des beſoins, ſur la diſcordance des caracteres & des tempéraments des hommes, l'ordre & l'harmonie du monde moral, comme l'ordre & la durée du monde phyſique ſur le combat des éléments ? Une ſageſſe infinie n'auroit pas mieux réuſſi ; & ſi elle n'a point de part à cet arrangement, il faut convenir que le hazard a été heureux.

Nous ne répéterons point ce que nous avons dit ſur ce ſujet dans le Chapitre cinquieme, nous nous bornerons à obſerver qu'à moins d'admettre un *ordre moral*, fondé ſur la Nature même des choſes, & par conſéquent un deſſein marqué de la part du Créateur, nous ne pouvons nous former une idée du vice ni de la vertu. Auſſi l'Auteur ſuppoſe cet ordre eſſentiel dans toutes ſes réflexions, & détruit ainſi les paradoxes qu'il s'eſt efforcé d'établir ailleurs.

---

(1) Diction. Philoſ. art, *Egalité*. Diſcours ſur l'inégalité. Contrat ſocial, &c.

§. 2.

Ce qu'il dit ſur la diverſité des tempéraments & ſur les cauſes phyſiques de cette diverſité, eſt vrai juſqu'à un certain point; mais il eſt ridicule d'attribuer uniquement à ces cauſes, aux combinaiſons de la matiere, aux modifications du cerveau, *l'eſprit*, *la ſenſibilité*, *l'imagination*, &c. & même les vertus & les vices (1): nous avons ſuffiſamment montré, dans le Chapitre précédent, l'illuſion & l'abſurdité de ce rêve philoſophique.

On ne peut pas diſconvenir que les différentes qualités du tempérament, la diſpoſition plus ou moins parfaite des organes, n'influe beaucoup ſur les opérations de notre ame: il y a ſans doute de la différence entre la conſtitution naturelle d'un imbécille & celle d'un homme d'eſprit, entre les inclinations modérées d'un ſage, & les paſſions fougueuſes d'un inſenſé ou d'un ſcélérat. Mais, rapporter tout au phyſique, s'obſtiner à ne voir dans l'homme que des combinaiſons diverſes de la matiere, c'eſt un excès contre lequel la raiſon réclame & que le ſens intime déſavoue. Il n'eſt perſonne qui ne ſe ſente le maître de réſiſter à une paſſion, auſſi-bien que d'y ſuccomber: la conſcience qui accuſe le méchant après ſon crime, & qui réjouit l'homme vertueux après ſa victoire, eſt un témoin qui dépoſe continuellement contre le Matérialiſme.

(1) Page 122. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, chap. 10, p. 193.

N'eſt-ce pas une idée groteſque & très-peu ſenſée, que de prétendre réformer les hommes par la Médecine, de ſoutenir que cette ſcience, dont les plus habiles praticiens reconnoiſſent l'incertitude & les bornes étroites, peut fournir à la morale la clef du cœur humain, & guérir les eſprits, en donnant la ſanté au corps. Ce ſeroit bien aſſez, ſi elle réuſſiſſoit toujours à guérir les corps; nous ne lui demanderions pas davantage.

» Si nous connoiſſions, dit notre Philoſo-» phe, les éléments qui ſont la baſe du tem-» pérament d'un homme, ou du plus grand » nombre des individus dont un peuple eſt » compoſé, nous ſaurions ce qui leur convient, » les loix qui leur ſont néceſſaires, les inſtitu-» tions qui leur ſont utiles «.

1°. Cette connoiſſance eſt-elle poſſible? Il eſt convenu lui-même que notre pénétration ne va point juſques-là (1). Quand un Médecin ſeroit continuellement occupé à étudier ſon propre tempérament, il ne viendroit pas encore à bout d'en connoître les premiers éléments, à plus forte raiſon ceux du tempérament d'un autre. 2°. S'il eſt vrai que les tempéraments ſoient auſſi différents que les phyſionomies, il eſt clair que les mêmes loix, les mêmes inſtitutions, le même régime, ne peuvent convenir exactement à deux individus. 3°. Quand la Médecine ſeroit encore plus puiſſante, parviendroit-on à ſoumettre les hommes au joug qu'elle ſeroit forcée de leur impoſer? Faudra-t-il employer toute la ſévé-

(1) Chap. 3, page 32.

rité des loix pour obliger les ſanguins à ſe faire ouvrir la veine au printemps, & les bilieux à ſe purger en automne ? Ils ont bien de la peine à s'y réſoudre quand ils ſont malades. L'avantage prétendu de la Médecine ſur la Théologie, n'eſt qu'une idée creuſe & le ſonge d'un Matérialiſte.

» Il n'eſt point douteux, dit-il, que le » tempérament de l'homme ne puiſſe être cor» rigé, altéré, modifié par des cauſes auſſi » phyſiques que celles qui le conſtituent; cha» cun de nous peut, en quelque ſorte, ſe fai» re un tempérament «. Lucrece penſoit de même, *liv.* 3, *v.* 321. Là-deſſus il preſcrit un régime à ceux en qui la bile domine, & il ſeroit fort à ſouhaiter qu'il en eût uſé lui-même pour prêcher d'exemple. Mais dès qu'il eſt queſtion de diete & de remedes, il doit s'attendre à ne pas faire beaucoup de Proſélytes.

Quoique ſa doctrine, ſur la flexibilité du tempérament, ſoit outrée, elle eſt ſans doute moins répréhenſible que celle du Dictionnaire Philoſophique, & du livre *de l'Eſprit* (1), où l'on enſeigne que le tempérament eſt irréformable. Mais comment concilier cette docilité de la Nature avec ce que l'Auteur a dit ailleurs ?

» Tout ce que nous faiſons ou penſons, » tout ce que nous ſommes ou ſerons, n'eſt » jamais qu'une ſuite de ce que la Nature » univerſelle nous a faits. Nos actions ſont

(1) Art. *Caractere*. De l'Eſprit, quatrieme Diſcours, c. 11, page 164.

» des effets néceſſaires de l'eſſence & des qua-
» lités que cette Nature a miſes en nous «(1). C'eſt donc la Nature univerſelle qui néceſſite notre Philoſophe à nous conſeiller le régime & la tempérance; & il eſt fort à craindre que la plupart des lecteurs ne ſoient néceſſités à n'en pas profiter.

Nous laiſſons aux Phyſiciens & aux Chymiſtes le ſoin de diſcuter les effets du flogiſtique ou de la matiere ignée dans l'animal & dans l'homme, d'examiner ſi le fluide nerveux eſt la même choſe que la matiere électrique, de décider ſi les liqueurs fortes peuvent donner de l'eſprit, de l'imagination, du génie à ceux qui n'en ont pas. Tant qu'un Matérialiſte voudra ſe borner à ces ſpéculations, ſes principes ne ſeront pas dangereux.

Selon lui, c'eſt de la ſenſibilité phyſique que découlent toutes nos autres qualités intellectuelles ou morales. A la vérité, il n'a pas démontré fort clairement que l'eſprit, le génie, l'imagination ſont des ſuites néceſſaires de cette ſenſibilité (2). Mais cette queſtion n'eſt pas fort importante, puiſque la ſenſibilité eſt nulle où il n'y a point de principe ſpirituel capable de perception (3).

Il blâme les Moraliſtes qui ont fondé ſur cette ſenſibilité ou ſur la compaſſion, qui nous eſt naturelle, les idées de morale & les ſentiments que nous éprouvons pour nos ſemblables. » Non-ſeulement, dit-il, tous les

(1) Chap. 1, page 3.
(2) Page 128. De l'Eſprit, premier Diſcours, c. 1, p. 25.
(3) V. ch. 8, ci-devant.

» hommes ne ſont point ſenſibles, mais en» core il y en a beaucoup en qui la ſenſibili» té n'eſt point développée «. Il devoit dire ſeulement qu'il y a des hommes moins ſenſibles que les autres; & cela ne détruit point l'opinion des Moraliſtes dont nous parlons. Nous aurons bientôt occaſion de le montrer.

Remarquons en paſſant les effets qu'il attribue au déréglement de l'imagination. » Quand elle s'égare, elle produit le fanatiſ» me, les terreurs religieuſes, le zele incon» ſidéré, la phrénéſie, les grands crimes «. C'eſt donc très-mal à propos que les ennemis de la Religion & l'Auteur lui-même lui reprochent tous ces excès, puiſqu'ils viennent d'un dérangement du cerveau. » L'eſprit » n'eſt juſte, dit-il, l'imagination n'eſt ré» glée, que lorſque l'organiſation eſt diſpo» ſée de maniere à remplir ſes fonctions avec » préciſion « (1). Aſſurément ce n'eſt pas la Religion qui dérange nos organes; & quand ils ſont malades, ce n'eſt point à elle de les rétablir.

Nous adopterons volontiers les notions qu'il nous donne de l'*expérience*, de la *ſcience*, de la *vérité*, de l'*erreur*, de la *prudence*, de la *prévoyance*, de la *raiſon*; il y a néanmoins un peu d'humeur dans la réflexion qu'il ajoute ſur le petit nombre des hommes raiſonnables. On pourroit en faire une application maligne; mais ſon exemple n'eſt pas bon à ſuivre.

(1) Page 130. Bayle, art. *Savonarole*, Rem. M.

La juſteſſe de nos ſenſations & la vérité de nos jugements dépendent ſans doute beaucoup de la perfection & du bon état de nos organes : l'on n'en peut cependant rien conclure contre la nature ſpirituelle du principe, duquel ces actes procedent. Quoique l'eſprit ou l'ame en ſoit la cauſe, elle ne peut agir parfaitement qu'autant que l'inſtrument auquel elle eſt unie ſe prête à ſon action ; lorſqu'il eſt dérangé, foible ou malade, l'action ou l'effet de la cauſe principale doit néceſſairement s'en reſſentir. D'ailleurs, quelque variété qu'il y ait dans l'organiſation des hommes, ils conviennent tous des premieres vérités ou des notions évidentes : à moins qu'un malade ne ſoit abſolument dans le délire, il ne diſconviendra pas que le tout ne ſoit plus grand que la partie, que deux contradictions ne ſauroient être vraies, &c.

§. 3.

Il eſt à propos d'examiner, avec une attention particuliere, le fondement que l'Auteur donne à la morale, & la notion qu'il s'eſt formée du vice & de la vertu : c'eſt la partie la plus intéreſſante du Syſtême de la Nature.

» Quel eſt, dit-il, le but de l'homme dans » la ſphere qu'il occupe ? C'eſt de ſe conſer- » ver & de rendre ſon exiſtence heureuſe..... » L'expérience & la raiſon lui montrent que » les hommes, avec leſquels il eſt aſſocié, lui » ſont néceſſaires, peuvent contribuer à ſon » bonheur, à ſes plaiſirs, peuvent l'aider des » facultés qui leur ſont propres ; l'expérience

» lui apprend de quelle façon il peut les faire » concourir à ſes deſſeins, les déterminer à » vouloir & agir en ſa faveur ; il voit les ac- » tions qu'ils approuvent & celles qui leur » déplaiſent ; la conduite qui les attire & cel- » le qui les repouſſe ; les jugements qu'ils en » portent ; les effets avantageux ou nuiſibles » qui réſultent des différentes façons d'être & » d'agir. Toutes ces expériences lui donnent » l'idée de la vertu & du vice, du juſte & de » l'injuſte, de la bonté & de la méchanceté, » de la décence & de l'indécence, de la pro- » bité & de la fourberie, &c.

» C'eſt ſur la diverſité néceſſaire de ces » effets qu'eſt fondée la diſtinction du bien & » du mal, du vice & de la vertu ; diſtinction » qui, comme quelques penſeurs l'ont cru, » n'eſt point fondée ſur des conventions entre » les hommes, & encore bien moins ſur les » volontés chimériques d'un être ſurnaturel ; » mais ſur les rapports éternels & invaria- » bles qui ſubſiſtent entre les êtres de l'eſpe- » ce humaine vivants en ſociété, & qui ſub- » ſiſteront autant que l'homme & la ſociété. » Ainſi *la vertu* eſt tout ce qui eſt vraiment & » conſtamment utile aux êtres de l'eſpece hu- » maine vivants en ſociété ; *le vice* eſt tout ce » qui leur eſt nuiſible « (1).

Ce plan de morale, que l'on nous donne pour

(1) Pages 134 & 135. Contagion ſacrée, c. 10, p. 63 ; & c. 13, p. 137. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 1, page 5, & c. 8, p. 202. De l'Eprit, ſecond Diſcours, c. 1, p. 87 ; c. 5, p. 127 ; & c. 29, p. 377.

pour une invention merveilleuſe, n'eſt vrai qu'autant qu'il eſt très-ancien; il eſt faux & pernicieux ſelon les idées particulieres des Matérialiſtes.

1°. Ils ſuppoſent fauſſement que ces principes *bien entendus* ſont contraires à ceux de la Religion; il n'eſt aucun Théologien, aucun Moraliſte, qui ne convienne que la vertu eſt fondée ſur notre intérêt préſent, réel & ſolide; qu'elle ſeule peut faire notre bonheur en ce monde auſſi-bien qu'en l'autre; qu'elle eſt également utile aux particuliers & à la ſociété; que jamais le crime n'eſt véritablement avantageux. Les Païens même ont ſoutenu cette opinion, lorſqu'ils ont enſeigné que rien n'eſt véritablement *utile* que ce qui eſt *honnête* (1). Il eſt impoſſible d'admettre une *loi naturelle*, ſans ſuppoſer qu'il y a une différence eſſentielle entre les bonnes actions & les mauvaiſes, antérieure à toute loi. Les premieres, diſent les Moraliſtes, ne ſont pas bonnes préciſément, parce qu'elles ſont commandées, mais elles ſont commandées, parce qu'elles ſont bonnes.

2°. Une ſeconde erreur, eſt de croire que nous contrediſons ces mêmes principes, quand nous fondons la Morale ſur la Loi divine ou ſur la volonté du Créateur (2). N'eſt-ce pas Dieu qui a créé l'homme tel qu'il eſt,

(1) *Cicero*, 1, *Acad. queſt.* n. 51. *De finib. lib.* 3, n. 43. *Offic. l.* 3, n. 11. *Paradox.* 1.

(2) *Nota.* Les motifs d'intérêt perſonnel, *ſans être contraires aux principes de notre Religion*, ſuffiſent pour néceſſiter les hommes à la vertu. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, page 387.

avec des beſoins qui le mettent dans la dépendance de ſes ſemblables, qui lui font ſentir qu'il eſt deſtiné par ſa nature à vivre en ſociété, & qu'il ne peut demeurer iſolé ſans être malheureux ? N'eſt-ce pas Dieu qui a conſtitué l'homme de maniere que certaines actions lui ſont nuiſibles, & d'autres lui ſont avantageuſes ? Si Dieu eſt un être ſage, comme on n'en peut pas douter, il a donc voulu que l'homme évitât les unes & pratiquât les autres : & cette volonté eſt atteſtée par la nature même de l'homme. Pour le remuer par un double intérêt, Dieu a joint aux avantages que la vertu procure en ce monde la promeſſe d'une récompenſe éternelle, & au dommage temporel cauſé par le vice, la menace d'un châtiment éternel. Si le premier motif eſt ſujet à manquer par la faute de l'homme ; le ſecond eſt infaillible & toujours le même. Cette loi ou cette volonté eſt intimée à l'homme par la voix de la conſcience & par les lumieres de la raiſon. Ce n'eſt donc point ici *la volonté chimérique d'un être ſurnaturel*, c'eſt la volonté réelle & très-marquée d'un Créateur intelligent, ſage & bon.

3°. Par un trait de cette même ſageſſe, Dieu n'a point voulu laiſſer à l'homme le ſoin pénible de calculer les avantages réels ou apparents qu'il peut tirer d'une action, pour ſavoir ſi elle eſt bonne ou mauvaiſe. Les uns ont ſouvent la vue trop bornée pour faire cette opération ; les autres ſont trop emportés par la paſſion pour s'en donner la peine. Dieu a mis dans l'homme un fond de ſenſibilité phyſique & de compaſſion à l'égard de

ſes ſemblables, une répugnance naturelle à les voir ſouffrir, un fond de bonté & de juſtice : inſtinct machinal, mais plus puiſſant & plus prompt que la réflexion. Où en ſerions-nous, ſi, pour compter ſur la juſtice & ſur la bienveillance des autres hommes, il falloit attendre qu'ils euſſent compris que leur intérêt bien entendu, les engage à ne point nous faire de tort & à nous aider? Le cri d'un malheureux qui ſouffre, vient-il frapper notre oreille? Nous friſſonnons à l'inſtant ; nous accourons ſans réflexion. Avons-nous réuſſi à le tirer du danger? Nous en ſommes payés ſans délai, par le contentement que cette bonne action nous procure. Avons-nous fait un acte de juſtice contre notre propre intérêt? La conſcience y applaudit & nous dédommage. Si nous réſiſtons à ſa voix, elle devient un moniteur importun, & un juge ſévere.

Pour donner à la morale toute la force dont elle eſt ſuſceptible, il ne faut lui ôter aucun des motifs qui lui ſervent d'appui ; il faudroit plutôt lui en donner de nouveaux, ſi cela étoit poſſible. Il faut apprendre aux hommes que leur bonheur eſt attaché à la vertu pour ce monde & pour l'autre ; que Dieu leur en fait un devoir; que leur conſcience les en avertit ; que le cri impérieux de la Nature leur fait la même leçon.

4°. S'il étoit abſolument néceſſaire de ſéparer ces divers motifs, auquel devrions-nous donner la préférence? Sans doute à celui qui eſt le plus proportionné à l'intelligence de tous les hommes, ſur lequel il leur eſt le moins

aiſé de ſe méprendre, & qui eſt le même dans tous les temps & dans toutes les circonſtances. La plupart ſont-ils en état de comprendre quel eſt leur intérêt réel & véritable ? Ils ſont plus affectés par l'intérêt particulier que par l'intérêt général, par l'intérêt momentané de la paſſion, que par l'intérêt de leur bien-être permanent & ſolide ; notre Auteur en convient (1). Eſt-il aiſé de perſuader à un homme paſſionné & ſouvent abruti, que ſon intérêt l'engage à domter & à modérer ſa paſſion ? C'eſt donc avec raiſon que tous les Moraliſtes inſiſtent principalement ſur la Loi éternelle, ſur la volonté du Légiſlateur ſuprême. Il n'eſt pas beſoin de longs raiſonnements pour comprendre que ſi je fais une mauvaiſe action, Dieu me punira ; ni pour concevoir qu'une action défendue par ſa Loi, eſt un crime. Au contraire, il eſt ſouvent des circonſtances où tous mes intérêts ſemblent réunis pour me porter à un crime, ou pour me détourner d'une vertu (2) ; malheur à tout homme qui n'auroit pour lors d'autre reſſource que le calcul & les réflexions. Dans le ſyſtême de la mortalité de l'ame, je voudrois ſavoir quel intérêt peut engager le citoyen à mourir pour ſa patrie, lorſqu'il eſt ſûr que ſon ſacrifice ſera ignoré ?

5°. L'homme *raiſonnable* eſt ſeul en état de connoître promptement & ſûrement ſes véritables intérêts, & ce qui eſt ſolidement utile. Or l'Auteur a commencé par avouer qu'il n'y a qu'un très-petit nombre d'individus de l'eſ-

(1) Pages 141 & 142.
(2) Page 152.

pece humaine qui jouiſſent réellement de la raiſon ; qu'il eſt peu d'hommes en état de faire des expériences vraies ; que la plupart ont les organes viciés, les idées confuſes & mal aſſociées, & font des jugements erronés (1). Il obſerve que le bonheur ne peut être le même pour tous les êtres de l'eſpece humaine ; que les idées qu'ils ſe font du bonheur, par conſéquent de leur intérêt, dépendent non-ſeulement de leur tempérament, mais encore de leurs habitudes (2), par conſéquent de leurs paſſions. Un ambitieux ne trouve rien d'avantageux que les honneurs ; un voluptueux ne connoît rien d'utile que les plaiſirs. Il eſt donc impoſſible que deux hommes puiſſent porter le même jugement d'une même action ou d'un même objet.

L'utilité d'une action n'eſt donc point une regle ſûre pour diriger les hommes, puiſque cette utilité eſt abſolument relative au goût & au caractere de chaque particulier ; il faut une regle conſtante, ſûre, immuable, que les hommes ne puiſſent accommoder avec leurs paſſions ; mais ſous laquelle leurs paſſions ſoient forcées de plier.

Nous convenons avec l'Auteur que la morale eſt, comme l'Univers, fondée ſur l'eſſence ou ſur les rapports éternels des choſes (3) ; mais nous ſoutenons, comme lui, que le commun des hommes eſt peu capable de ſen-

(1) Page 132. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 1, page 7.
(2) Pages 136 & 137. Eſſai ſur les préjugés, ch. 12, page 217.
(3) Page 136.

tir ces rapports & d'en être touché, qu'ils prendront toujours les rapports d'un objet avec leurs passions pour l'essence même des choses.

6°. Il n'est pas vrai que toute action utile ou avantageuse à la société, soit par là même vertueuse, louable, digne de récompense, ni que toute action pernicieuse soit un crime digne de châtiment; il faut encore que l'une & l'autre soient libres, volontaires, préméditées. Une action qui est utile contre l'intention de celui qui l'a faite, est souvent plus digne de châtiment que de récompense: une action pernicieuse, mais imprévue, involontaire, arrivée par cas fortuit, n'est ni punissable ni criminelle. Nous le verrons dans le Chapitre onzieme. La regle de morale, donnée par les Matérialistes, est donc défectueuse.

7°. Elle est fausse & pernicieuse telle qu'ils la proposent. Dès que l'unique but de l'homme est de rendre son existence heureuse dans la sphere qu'il occupe, c'est-à-dire, en ce monde, il ne doit travailler pour les autres qu'autant qu'il a lieu d'espérer qu'il lui en reviendra de l'avantage. Selon notre Auteur, » pour que l'homme fût vertueux, il faudroit » qu'il eût intérêt à l'être, & qu'il trouvât » de l'avantage à pratiquer la vertu.... Il seroit » inutile & peut-être injuste de demander à » l'homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être » sans se rendre malheureux (1). L'homme se » doit le bonheur à lui-même; il ne travaille

(1) Pages 151 & 152, Contagion sacrée, chap. 10; pages 63 & 64.

» pour les autres qu'afin de ſe le procurer « (1). L'homme n'eſt donc point obligé de ſacrifier ſon propre bonheur à celui des autres, ſon intérêt particulier à l'intérêt public : au contraire, il eſt invinciblement déterminé à faire céder l'intérêt public à ſon intérêt particulier. Principe qui eſt le renverſement de toute morale, qui établit les paſſions juges en dernier reſſort de ce qui eſt bon ou mauvais, vice ou vertu. Dès que mon bonheur eſt la fin vers laquelle je dois tout diriger, que m'importe que le genre-humain ſouffre, pourvu que je ſois heureux ? Ou telle eſt la morale des Matérialiſtes, ou ils ne raiſonnent pas. Selon leurs principes, c'eſt pour nous un *devoir* & une *vertu* de contenter nos paſſions, dès que nous ſommes conſtitués de maniere que ce contentement nous paroît eſſentiel à notre bonheur.

D'ailleurs dans les ſociétés corrompues, telles que l'Auteur les ſuppoſe, ce que les Sages nomment *vertu*, n'eſt, ſelon lui, qu'*un objet déplaiſant* pour le grand nombre des hommes : il ne peut donc me concilier ni leur eſtime ni leur bienveillance ; pour leur plaire, il faut leur reſſembler. C'eſt donc alors le crime qui devient vertu, & la vertu qui devient crime. *Dès que le vice rend l'homme heureux, il doit aimer le vice* (2) : la conſéquence eſt évidente ; & comment l'Auteur n'a-t-

(1) Ch. 15, page 318. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 5, pages 127 & 128.

(2) Page 152. Eſſai ſur les préjugés, ch. 3, page 86. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 15, page 266 ; & ch. 22, page 363.

il pas apperçu les ſuites affreuſes de cette morale ?

De peur que l'on ne m'accuſe de lui prêter des opinions qu'il déſavoue, je vais ajouter à ſa doctrine expreſſe, celle de ſon maître Spinoſa, ſur l'état de nature. » De même, dit-il, » que le Sage a un droit ſuprême à tout ce » que la raiſon lui dicte, & à vivre ſelon les » loix de la raiſon ; ainſi l'homme ignorant » & paſſionné a un droit ſuprême à tout ce » que la cupidité lui ſuggere, & à vivre ſelon » les loix de la cupidité. Le droit naturel de » tout homme n'eſt donc point borné par la » raiſon, mais par la cupidité & par le pou- » voir. Tout ce que l'homme conſidéré ſous » l'empire ſeul de la Nature, jugera lui être » utile, ſoit qu'il en juge par les lumieres de » la raiſon, ou par l'impétuoſité de la paſ- » ſion, il a le droit naturel de le deſirer & » de ſe le procurer, de quelque maniere que » ce ſoit, par violence, par fraude, par prie- » res, ou enfin par tout autre moyen qui lui » ſera le plus aiſé ; & par conſéquent de » traiter en ennemi quiconque voudra l'em- » pêcher de ſe ſatisfaire, &c..... Perſonne, en » vertu d'une ſimple promeſſe, ne peut comp- » ter ſur la fidélité d'un autre ; parce que, ſe- » lon le droit de la Nature, tout homme peut » agir de mauvaiſe-foi, & n'eſt point obligé » de garder ſes conventions, à moins que ce » ne ſoit par l'eſpérance d'un plus grand bien, » ou par la crainte d'un plus grand mal « (1).

Selon cette morale ſublime, nous deman-

(1) Spinoſa, *Tract. Theol. polit. cap.* 16.

dons quel fond l'on peut faire ſur le pacte ſocial, ſuivant les principes du Matérialiſme ?

§. 4.

La morale que l'Auteur enſeigne ſur les plaiſirs eſt très-bonne ; mais contraire à ſes principes. » Le bonheur le plus grand, dit-il, » eſt celui qui eſt le plus durable ; le bon» heur paſſager ou de peu de durée, s'appelle » *plaiſir* ; plus il eſt vif, plus il eſt fugitif, » parce que nos ſens ne ſont ſuſceptibles que » d'une certaine quantité de mouvement ; tout » plaiſir qui l'excede ſe change alors en *dou*» *leur* ou en une façon pénible d'exiſter, dont » nous deſirons la ceſſation : voilà pourquoi » le plaiſir & la douleur ſe touchent de ſi » près. Le plaiſir immodéré eſt ſuivi de re» grets, d'ennuis & de dégoûts ; le bonheur » paſſager ſe convertit en un malheur durable. » D'après ce principe, on voit que l'homme » qui, dans chaque inſtant de ſa durée, cher» che néceſſairement le bonheur, doit, quand » il eſt raiſonnable, ménager ſes plaiſirs, ſe » refuſer tous ceux qui pourroient ſe changer » en peine, & tâcher de ſe procurer le bien» être le plus permanent « (1).

Il le doit ſans doute *quand il eſt raiſonnable* ; & où eſt l'homme raiſonnable dans les plaiſirs ? D'ailleurs ſi, en vertu de ſa conformation particuliere, un homme eſt invinciblement déterminé à préférer le plaiſir le plus vif au plaiſir le plus durable, de quel droit l'accu-

(1) Page 136. Eſſai ſur les préjugés, chapitre 1, page 65.

ferons-nous d'être moins raisonnable que celui qui est constitué de maniere à penser différemment ? La souveraine raison ne consiste-t-elle pas à obéir à la Nature ? Selon notre Philosophe, *il est dans l'ordre que le méchant nuise* (1) : il est donc aussi dans l'ordre que l'homme passionné obéisse à ses passions. L'*homme moral*, & par conséquent l'homme raisonnable, *est l'homme agissant par des causes physiques* (2).

Les réflexions de l'Auteur, sur la force des *habitudes*, sont vraies en grande partie. Nous devons souvent à l'habitude nos penchants, nos desirs, nos opinions, nos préjugés, nos erreurs, nos vertus & nos vices ; & il n'est pas douteux que le méchanisme de nos organes ne serve jusqu'à un certain point à expliquer les phénomenes tant physiques que moraux de l'habitude : mais il n'est pas exactement vrai que notre ame, malgré sa spiritualité, se modifie comme le corps (3). Ses opérations dépendent beaucoup des modifications du corps ; mais elle se modifie elle-même ; l'Auteur en est convenu (4), & c'est ce que le corps ne peut pas faire. Il reçoit toutes ses modifications, ou de l'ame elle-même, ou d'une cause extérieure.

Lorsque notre Philosophe prétend qu'il est presqu'aussi difficile de nous faire changer d'opinions que de langage (5), lorsqu'il in-

(1) Ch. 5, page 65.
(2) Ch. 1, page 4. De l'Esprit, second Discours, c. 2, page 97.
(3) Page 138.
(4) Ch. 8.
(5) Page 135.

fiſte ſur l'empire de l'habitude, il nous fait ſentir, ſans y penſer, la foibleſſe & l'inſuffiſance du fondement qu'il a donné à la morale. Si l'habitude réſiſte aux démonſtrations les plus claires, ſi elles ne peuvent rien contre les paſſions & les vices enracinés, à quoi ſert-il de démontrer à un homme vicieux par habitude, qu'il agit contre ſes véritables intérêts? Ou il ne comprendra point cette démonſtration, ou il y réſiſtera. Si le tableau hideux que l'Auteur a tracé de nos mœurs eſt reſſemblant (1), quelle reſſource aurons-nous dans ſon ſyſtême pour les réformer? Au milieu d'une dépravation générale, lorſque la vertu eſt devenue *un objet déplaiſant* pour la plupart des hommes, lorſqu'ils ne voient en elle que *l'ennemie de leur bonheur*, tous leurs intérêts doivent les porter au vice. La vertu peut-elle être encore définie pour lors, *ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux hommes vivants en ſociété?* Dans cet état, ils ne peuvent la pratiquer ſans renoncer au bonheur. A moins que nous n'ayons recours à la Loi divine, contre laquelle les mœurs publiques & l'habitude ne peuvent jamais preſcrire; la morale eſt donc nulle, & ſon fondement chimérique.

C'eſt de l'éducation ſans doute, que dépendent principalement les habitudes bonnes ou mauvaiſes que nous contractons dès l'enfance, & qui décident ordinairement du reſte de notre vie (2). Chez une nation corrompue, l'é-

(1) Page 151.
(2) Page 140. Contagion ſacrée, ch. 15, page 61. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, page 327.

ducation eſt néceſſairement défectueuſe ; & l'Auteur eſt bien éloigné d'approuver la nôtre. Nouvelle cauſe d'impuiſſance dans la morale. Si les Loix de la Religion ne réclamoient continuellement contre les abus, ils ſeroient irréformables ; loin de diminuer jamais, ils ne pourroient qu'augmenter. Dès que nos opinions ſur la morale ſeroient perverties, il ſeroit auſſi difficile de les rectifier que de changer de langage. Si malgré la corruption des mœurs, les hommes conſervent toujours les mêmes notions de la juſtice & de l'injuſtice du vice & de la vertu, notions qui les condamnent ; à qui en ſont-ils redevables, ſinon à la Religion ? Ainſi l'Auteur en prouve la néceſſité par ſes principes mêmes.

§. 5.

Ses obſervations ſur la politique confirment encore la même vérité. » Les hommes, en ſe » rapprochant les uns des autres, pour vivre » en ſociété, ont fait, dit-il, ſoit formelle» ment, ſoit tacitement, un *pacte*, par lequel » il ſe ſont engagés à ſe rendre des ſervices & » à ne ſe point nuire «. Pacte fondé ſur leurs beſoins & ſur la conſtitution même de leur nature, comme l'Auteur l'a prouvé d'abord ; par conſéquent ſur la volonté du ſouverain Légiſlateur, comme nous l'avons remarqué.

» Mais ajoute-t-il, comme la nature de » chaque homme le porte à chercher à tout » moment ſon bien-être dans la ſatisfaction de » ſes paſſions ou de ſes caprices paſſagers,

» sans aucun égard pour ses semblables, il » fallut une force qui le ramenât à son de- » voir, l'obligeât de s'y conformer, & lui rap- » pellât ses engagements, que souvent la pas- » sion pouvoit lui faire oublier. Cette force, » c'est la *Loi* « (1).

Il s'ensuit donc, 1°. que l'intérêt présent n'est point un mobile assez fort ni assez sûr pour diriger la conduite de l'homme; non-seulement parce que l'intérêt varie selon les circonstances, parce que les passions le lui font méconnoître; mais encore, parce que cet intérêt le porte ordinairement *à satisfaire ses passions* & à se livrer au crime : qu'ainsi ce motif est le poison & non pas l'aliment de la vertu. La vertu, selon sa véritable idée, consiste à sacrifier l'intérêt particulier à celui de la société. 2°. Que la loi positive, loin d'affoiblir le motif de l'intérêt, le rend plus puissant, par l'addition des peines & des récompenses. On doit donc dire la même chose de la loi naturelle ou de la volonté du Créateur. 3°. Il reste à examiner si la loi positive ou la loi civile peut suffire pour faire agir les hommes dans tous les cas possibles; & nous montrerons dans le Chapitre XIVe, qu'elle ne suffit pas.

Comment l'Auteur n'a-t-il pas apperçu la fausseté & les suites dangereuses des principes qu'il établit sur la nature du pouvoir suprême dans la société? » Le gouvernement, dit-il, » n'empruntant son pouvoir que de la société, » & n'étant établi que pour son bien, il est

(1) Page 141, Contagion sacrée, c. 13, p. 136. & 137.

» évident qu'elle peut révoquer ce pouvoir, » quand son intérêt l'exige ; changer la for- » me de son gouvernement, étendre ou li- » miter le pouvoir qu'elle confie à ses chefs, » sur lesquels elle conserve toujours une au- » torité suprême, par la loi immuable de la » Nature, qui veut que la partie soit subor- » donnée au tout « (1).

1° Si la société conserve toujours l'*autorité suprême sur ses chefs*, tout gouvernement est essentiellement démocratique ; le pouvoir Monarchique est contraire à la loi immuable de la Nature. Le Républicain le plus fanatique, n'a jamais poussé l'entêtement jusqu'à soutenir cette opinion. 2°. Quel sera le juge entre le Souverain & la Société, pour décider des circonstances dans lesquelles l'intérêt de celle-ci exige ou n'exige point qu'elle révoque le pouvoir confié à ses chefs ? Sera-ce chaque particulier ? Alors les séditions, les rebellions, les crimes de leze-majesté ne seront jamais punissables ; le Gouvernement est à la discrétion du premier insensé qui voudra troubler la société. Sera-ce la société toute entiere ? Mais le concert unanime de ses membres est impossible: jamais il n'est arrivé qu'un peuple entier, sans exception, ait unanimément conclu à la révocation du pouvoir de ses chefs & au changement de son Gouvernement. Ce sera donc la majeure part des sujets ; mais cette majeure part ne se réunit jamais, à moins que quelques particuliers n'aient soufflé le feu de la sédition. Si ces

(1) Page 148. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 40.

derniers ont été coupables, comment ceux qui groſſiſſent le parti peuvent-ils être innocens ? 3°. Sans ſortir de nos propres foyers, nous avons vu les funeſtes effets du principe établi par l'Auteur ; c'étoit la maxime populaire dans les temps de la Ligue : & pouvons-nous y penſer ſans frémir ? 4°. Les changemens dans le Gouvernement, les révolutions politiques ont-elles ordinairement un ſuccès fort heureux pour les peuples ? L'Hiſtoire en dépoſe ; c'eſt la Fable de l'Ane qui change de maître.

Laiſſons donc de côté les définitions que donne le Philoſophe de la *liberté politique*, de la propriété, de la juſtice, du droit, de l'amour de la patrie : elles ne nous apprennent rien de nouveau. Paſſons ſous ſilence ſes déclamations ſur les vices de ceux qui gouvernent & ſur le malheur des Nations (1). Ces tableaux attriſtants ne ſont bons qu'à oublier.

» Tout homme qui n'a rien à craindre, » dit-il, devient bientôt méchant..... La » crainte eſt donc le ſeul obſtacle que la ſo» ciété puiſſe oppoſer aux paſſions de ſes » chefs «. Et qui eſt-ce qui réprimera les paſſions de la ſociété ? Le peuple eſt-il exempt de paſſions & de vertiges ? Lequel eſt le plus ſûr, de confier le mobile de la crainte à la multitude ou à ſes chefs ? Dans l'hypotheſe du Matérialiſme ſur-tout, l'un & l'autre parti a ſes inconvénients. C'eſt ce qui démontre qu'il faut un frein qui retienne également ceux qui commandent & ceux qui obéiſ-

(1) Page 145 Contagion ſacrée, ch. 7, p. 146 & 150.

ſent ; un objet de terreur qui ſoit commun à tous ; l'idée d'un Monarque ſuprême, ſous les loix duquel les chefs & la multitude, le Souverain & les ſujets ſoient forcés de plier. Sans ces Loix éternelles, que la Religion impoſe également à tous, en quelques mains que l'autorité ſouveraine puiſſe être dépoſée, elle doit néceſſairement, par l'influence des paſſions, dégénérer en abus. Le principe que *tout homme qui n'a rien à craindre, devient bientôt méchant*, eſt également applicable à la multitude & à ſes chefs. Ainſi l'Auteur continue à prouver, malgré lui, la néceſſité d'une Religion.

§. 6.

Selon lui, » malgré la ſanction des Loix, » de l'uſage, de la Religion, de l'opinion » publique & de l'exemple, les mœurs peu- » vent être déteſtables aux yeux de la raiſon.... » Il n'y a pas d'action abominable qui n'ait eu » des applaudiſſements dans quelque Nation..... » La Religion ſur-tout a conſacré les uſages » les plus révoltants & les plus déraiſonna- » bles «. (1).

Il veut parler ſans doute des fauſſes Religions ; nous ne connoiſſons dans la nôtre aucun de ces uſages révoltants, & il ne nous en a indiqué aucun. D'ailleurs, que s'enſuit-il de cette remarque ? Que les paſſions ſont ſouvent venues à bout d'infecter & de pervertir

(1) Page 147. Contagion ſacrée, c. 11, p. 78.

la regle même qui devoit leur ſervir de frein : ſeront-elles moins à craindre, lorſque, livrées à elles-mêmes, elles n'auront plus aucun joug capable de les retenir ?

Comment accorderons-nous la maxime : que *la Nature ne fait les hommes ni bons ni méchants* (1), avec ce qu'il a dit ailleurs : que » la nature de chaque homme le porte à » chercher à tout moment ſon bien-être dans » la ſatisfaction de ſes paſſions ou de ſes ca- » prices paſſagers, ſans aucun égard pour ſes » ſemblables « (2) ? Un être ainſi conſtitué par la Nature, n'a pas beaucoup à ſe louer des préſents qu'elle lui a faits. Il eſt donc ridicule de comparer les paſſions de l'homme à ſes bras & à ſes jambes, dont l'uſage ſeul peut être bon ou mauvais ; ces membres par eux-mêmes ne nous portent à aucun excès ; au lieu que les paſſions nous excitent continuellement à les ſatisfaire aux dépens de nos ſemblables.

En vain l'on nous répétera continuellement que c'eſt à l'éducation & au Gouvernement de nous rendre vertueux, raiſonnables & heureux. En premier lieu, ce ſeroit à la raiſon d'opérer ce prodige ; & les paſſions réſiſtent à ſes lumieres. Ce ſeroit auſſi à l'éducation ; & les paſſions la pervertiſſent ou nous empêchent d'en profiter. Ce ſeroit enfin au Gouvernement ; & ce ſont les paſſions qui en produi-

(1) Page 149. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 13, page 332. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, page 390. Contagion ſacrée, chap. 7, page 143.

(2) Pages 141 & 142.

ſent les abus, lorſqu'il y en a. La grande difficulté eſt donc de trouver une digue contre les paſſions; & nous ſoutenons qu'il n'y en a plus, dès qu'on n'admet point de Religion. Sans elle, l'éducation eſt néceſſairement mauvaiſe, & le gouvernement tyrannique. On ne nous montrera jamais un peuple qui ait eu des principes d'éducation ou de gouvernement ſans Religion.

» Pour que l'homme fût vertueux, il fau-» droit qu'il eût intérêt à l'être, ou qu'il » trouvât des avantages à pratiquer la vertu... » Il ſeroit inutile, & peut-être injuſte de » demander à un homme d'être vertueux, s'il » ne peut l'être, ſans ſe rendre malheu-» reux «(1).

Nous en convenons; par conſéquent, pour rendre l'homme vertueux dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les circonſtances, il lui faut un intérêt qui ſoit toujours le même, toujours indépendant des mœurs, de l'opinion, des paſſions de ſes ſemblables, ſur lequel une fauſſe politique & un gouvernement vicieux ne puiſſent avoir priſe. Tel eſt l'intérêt que lui propoſe la Loi divine, intimée par la conſcience & par la raiſon. Cette Loi ſainte, immuable comme ſon Auteur, n'eſt ſoumiſe ni à l'autorité des Princes, ni au caprice des Nations, ni aux variations des uſages, ni à l'influence du climat. Sous le ſoleil brûlant du midi, & ſous les frimats du

(1) Pages 151 & 152. Contagion ſacrée, c. 10, p. 64. c. 13, p. 136 Eſſai ſur les préjugés, ch. 14, p. 384. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 29, p. 377.

Nord, ſur l'un & l'autre hémiſphere, l'homme la porte dans ſon cœur. Pour entendre ſa voix, il n'a qu'à ſe conſulter lui-même ; le tumulte bruyant des paſſions ne l'étouffera jamais. Par-tout elle lui tient ce langage uniforme, qu'il doit adorer l'Auteur de ſon être, aimer ſes ſemblables, ne point faire à autrui ce qu'il ne veut pas qu'un autre lui faſſe. Par-tout elle lui dit qu'il y a un Dieu vengeur du crime, & rémunérateur de la vertu ; que, quel que ſoit ſon ſort ici-bas, la vertu eſt ſon plus cher & ſon unique intérêt, puiſqu'elle peut décider de ſon ſort éternel.

Plus l'Auteur eſt éloquent à déplorer la corruption des mœurs, la fauſſeté des opinions publiques, les vices de la politique, les défauts de l'éducation, l'imperfection des loix, la maligne influence du gouvernement ; mieux il nous fait ſentir la néceſſité d'une regle plus ſûre, capable de réſiſter à toutes ces cauſes de dépravation, & qui ſeule pourroit en arrêter les effets, ſi les hommes étoient dociles à la ſuivre.

Nous ne répondrons rien ici aux invectives qu'il a lancées contre la Religion aux crimes & aux abus qu'il lui impute, parce qu'il les répétera dans la ſeconde Partie de ſon ouvrage. D'ailleurs il en a juſtifié d'avance la Religion, en rejettant ces abus & ces crimes ſur le déréglement de l'imagination & le dérangement des organes (1).

C'eſt très-mal à propos, & contre ces principes de morale, qu'il attribue toutes les ver-

(1) Page 129.

tus de l'homme au tempérament, à l'équilibre naturel des humeurs & des paſſions : par une conſéquence néceſſaire, il faut rapporter ſes vices au défaut de la conſtitution phyſique. Comment lier cette prétention avec la maxime, que *la Nature ne fait les hommes ni bons ni méchants* ? Comment l'accorder avec l'influence des cauſes morales ; & comment concilier celle-ci avec le ſyſtême de la néceſſité ? Si l'homme n'eſt qu'une machine, comme l'Auteur le dit formellement (1), quel effet produiront ſur l'homme ces cauſes morales, qui ne peuvent agir que ſur un être intelligent & libre? On ne s'amuſe point à haranguer un automate ni à déclamer contre un malade en délire. Si dans l'homme tout eſt l'effet néceſſaire du tempérament & du jeu des organes, c'eſt à la phyſique ſeule & à la Médecine de le gouverner ; la Morale eſt une chimere, & les plaintes de notre Cenſeur ſont une abſurdité.

Rien de conſtant, rien de ſuivi dans ſa doctrine, contradictions éternelles dans le tout & dans les parties : on diroit qu'il n'a écrit que pour rendre le Matérialiſme ridicule, & pour en dégoûter tout homme qui ſait raiſonner.

---

(1) Chap. 12, page 246.

CHAPITRE X.

Notre ame ne tire-t-elle aucune idée d'elle même? Que doit-on penſer des idées innées?

§. 1.

TOUT ce qui précede, ſuffit pour nous convaincre que le principe de nos opérations, que nous appellons notre ame, eſt purement ſpirituel & d'une eſſence entiérement différente de la matiere. Cette vérité déja ſuffiſamment prouvée par le ſens intime & par le conſentement de tous les hommes, eſt encore démontrée par la nature de la penſée, de la volonté & de la ſenſation. Les aveux de notre Auteur, & les actes ſpontanés qu'il eſt forcé de reconnoître dans l'homme, actes dont la matiere eſt incapable, ajoutent un nouveau degré à la conviction. Les vains efforts qu'il a faits pour rapporter à la faculté de ſentir toutes les qualités intellectuelles, & pour les expliquer par un ſimple méchaniſme; la fragilité & les pernicieuſes conſéquences du fondement qu'il eſt obligé par ſon ſyſtême de donner à la morale; les contradictions continuelles dans leſquelles il eſt entraîné par ſes préjugés, achevent de mettre en évidence l'abſurdité du Matérialiſme. Telles ſont en abrégé les preuves de la ſpiritualité de l'ame, que nous avons tâché de développer.

Il n'eſt donc pas vrai que ce dogme dépen-

de en aucune maniere de la queſtion des idées innées, ni des opinions particulieres que certains Philoſophes ont voulu y attacher. C'eſt un artifice de notre Auteur, de confondre les preuves certaines & évidentes de la ſpiritualité de l'ame, avec les conſéquences douteuſes ou fauſſes que pluſieurs en ont déduites. Il eſt faux que l'on ne puiſſe réfuter ces ſyſtêmes arbitraires, ſans donner atteinte au principe d'où l'on a voulu les tirer.

Deſcartes n'eſt point parti de la ſuppoſition des idées innées, mais de la nature même de la penſée, pour conclure que notre ame eſt ſpirituelle, & qu'elle peut penſer ſans le concours des organes du corps. Que l'ame ait des idées innées, c'eſt une conſéquence ultérieure qu'il a tirée & qui peut être mal liée avec le principe, ſans que le principe lui-même en reçoive aucune atteinte (1). En effet, quand on ſuppoſeroit qu'en vertu de l'union intime de l'ame avec le corps, l'ame ne peut penſer qu'autant qu'elle reçoit par les ſenſations l'image de l'objet de ſes penſées, s'enſuivroit-il qu'elle eſt aſſujettie à la même dépendance, lorſqu'elle eſt ſéparée du corps?

Mais cette ſuppoſition eſt fauſſe, & reconnue telle par notre Auteur. Il avoue que l'ame, qu'il confond avec le cerveau, a le pouvoir de reproduire, de renouveller, de réveiller les perceptions & les idées que les objets extérieurs y ont fait naître (2); qu'elle ſe donne

(1) Voyez les Mêlanges de M. d'Alembert, tome 5, p. 131 & ſuiv.

(2) Chap. 8, p. 113 & ſuiv.

des modifications à elle-même (1) ; qu'elle a la faculté de conſidérer ſes propres opérations par la réflexion (2), & de ſe former des perceptions nouvelles ſur le modele de celles qu'elle a reçues par l'impreſſion des objets extérieurs ſur les ſens ; & cela, ſans nouvelle action de la part de ces objets (3). C'eſt donc une erreur de décider que l'ame ne peut penſer qu'en vertu d'une ſenſation.

Le ſyſtême inſenſé de Berkley, qui a nié l'exiſtence des corps, eſt encore plus indépendant du dogme de la ſpiritualité que les idées innées. Nous avons montré dans un autre Ouvrage, que ce ſyſtême n'eſt fondé que ſur une équivoque puérile & ſur les erreurs prétendues de nos ſens (4). Il eſt faux qu'on ne puiſſe le réfuter victorieuſement, ſans donner atteinte à la ſpiritualité de l'ame : pour le détruire, il n'eſt queſtion que d'expliquer les termes dont Berkley a groſſiérement abuſé ; reſſource ordinaire des Philoſophes de mauvaiſe-foi.

L'opinion de Malebranche, qui ſoutient que nous voyons tout en Dieu, peut-elle intéreſſer davantage la vérité que nous défendons ? Malebranche l'a imaginée, parce qu'il ne pouvoit concevoir comment l'ébranlement d'un organe peut être la cauſe ou l'occaſion de la penſée qui s'enſuit, & qu'il ne voyoit entre l'une & l'autre aucune liaiſon priſe dans la na-

(1) *Ibid.* p. 113.
(2) Page 114.
(3) *Ibid.*
(4) Remarques ſur le Dict. Philoſ. art. *Corps.*

ture de la chose. Il s'est donc égaré par le foible commun à tous les Philosophes : peu contents d'être sûrs d'un fait, ils veulent encore concevoir comment & pourquoi il est opéré ; curiosité qui, poussée trop loin, est la source ordinaire de toutes les erreurs.

Nous n'avons donc point d'intérêt à défendre les idées innées, ni aucuns des paradoxes dont nous venons de parler. Quand même nous ne pourrions réfuter ces vaines opinions par des raisons démonstratives, les preuves de la spiritualité de l'ame, que nous avons données, & que l'Auteur lui-même a fournies, ne laisseroient pas d'être invincibles & hors d'atteinte. Il n'y oppose dans ce Chapitre que des suppositions déja réfutées.

§. 2.

» En derniere analyse, dit-il, les idées ne » peuvent nous venir que des objets exté- » rieurs « (1). Cela n'est pas démontré. De son propre aveu, il n'est pas nécessaire qu'elles en viennent immédiatement, puisque l'ame peut s'en donner de nouvelles, sans nouvelle action de la part des objets : par là même il est fort douteux s'il faut absolument qu'elles en viennent en derniere analyse. Dès que toute perception n'est pas essentiellement liée à une impression actuelle des objets sensibles, nous n'avons plus de fondement certain pour prononcer

(1) Page 159. Lucrece, liv. 1, ℣. 323 & 700.

noncer que l'ame ne peut penſer qu'en vertu d'une ſenſation.

» Si nous ne pouvons avoir d'idée que des » ſubſtances matérielles, comment pouvons-» nous ſuppoſer que la cauſe de nos idées puiſſe » être immatérielle « ? L'Auteur oublie ce dont il eſt convenu ; que l'ame a l'idée de ſes propres opérations, de ſes penſées, de ſes volontés ; & ces opérations ne ſont point matérielles. Elle a donc auſſi une idée du moins imparfaite d'elle-même : or l'ame n'eſt point une ſubſtance matérielle.

Ce n'eſt point une Théologie impérieuſe qui a forcé les hommes éclairés à reconnoître que l'ame eſt un pur eſprit (1) ; ce ſont plutôt les opérations de cet ame, dont la matiere eſt incapable. L'évidence de cette vérité a frappé les ignorants auſſi-bien que les Théologiens.

Nous ne pouvons concevoir comment des objets matériels peuvent agir ſur elle, ni comment elle peut agir à ſon tour ſur nos organes, qu'importe? Puiſque nous ne pouvons pas même comprendre comment un corps peut agir ſur un autre corps, & lui communiquer le mouvement (2).

L'explication que l'Auteur veut donner des ſonges, eſt plus obſcure que les ſonges mêmes. » Pendant le ſommeil, dit-il, notre cer-» veau eſt meublé d'une foule d'idées qui lui » ont été portées par les objets extérieurs & » corporels qui l'ont modifié ; ces modifica-

(1) Page 160.
(2) Chap. 8, page 118.

» tions se renouvellent en lui, non par quelque » mouvement spontané ou volontaire de sa » part, mais par une suite de mouvements in- » volontaires qui se passent dans la machine, » & qui déterminent ou excitent ceux qui se » font dans le cerveau ; ces modifications se » renouvellent avec plus ou moins d'exactitude » & de conformité, avec celles qu'il avoit an- » térieurement éprouvées «(1).

Rien n'est plus aisé sans doute que de concevoir comment des objets corporels peuvent *porter des idées* spirituelles, comment ces idées peuvent *meubler un cerveau* matériel, comment elles peuvent modifier un corps, & comment le mouvement peut renouveller les modifications des idées : rien n'est plus clair que le rapport qu'il y a entre le mouvement & les idées. Après ce verbiage absurde, on nous reproche que nous disons des choses inintelligibles, que les Théologiens éveillés ont composé à loisir les phantômes dont ils se servent pour effrayer les hommes. Nous ne voyons pas que les systêmes des Philosophes qui rêvent, soient préférables aux opinions des Théologiens éveillés.

Après cette Dissertation savante, l'Auteur conclut victorieusement que tout nous montre l'identité du corps & de l'ame (2).

Il fait plus, & par un effort de génie, il remonte à la source de l'erreur des partisans de la spiritualité. » C'est qu'ils ont regardé, » dit-il, les idées comme des êtres réels, tan- » dis que ce ne sont que des modifications pro-

(1) Page 161.
(2) Page 162.

» duites en nous par des objets étrangers à » notre cerveau «.

Si par des êtres réels, il entend des substances, personne n'a été assez insensé pour affirmer que les idées étoient des êtres réels. Tout le monde convient que ce sont des modifications, mais modifications de l'ame, & non du corps ou du cerveau. Celles de la matiere sont la figure, la situation, le mouvement; à laquelle des trois faudra-t-il rapporter les idées?

§. 3.

» Ne croyons point, continue-t-il, que no» tre ame agisse d'elle-même ou sans cause, » dans aucun des instants de notre durée «. Dépend-il de nous de ne point croire ce que nous sentons, & ce que nos adversaires sont forcés d'avouer? Que l'*ame se modifie elle-même* (1). Or, se modifier, c'est agir; ou bien il faut renoncer au langage philosophique.

» S'il existoit, dit-il, dans la Nature un » être vraiment capable de se mouvoir par » sa propre énergie, c'est-à-dire, de produire » des mouvements indépendants de toutes » les autres causes, un pareil être auroit le » pouvoir d'arrêter lui seul ou de suspendre » le mouvement de l'Univers, qui n'est qu'u» ne chaîne immense & non interrompue de » causes liées les unes aux autres, agissan» tes & réagissantes par des loix nécessaires » & immuables; loix qui ne peuvent être al-

(1) Chap. 8, pages 113 & 114.

» térées ou ſuſpendues ſans que les eſſences &
» les propriétés de toutes choſes ſoient chan-
» gées ou même anéanties. Dans le ſyſtême
» général du monde, nous ne voyons qu'une
» longue ſuite de mouvements reçus & com-
» muniqués de proche en proche, par les êtres
» mis à portée d'agir les uns ſur les autres;
» c'eſt ainſi que *tout corps eſt mû par quelque*
» *corps qui le frappe;* les mouvements cachés
» de notre ame ſont dûs à des cauſes cachées
» au-dedans de nous-mêmes, &c. « (1).

Arrêtons-nous un moment à conſidérer le procédé que l'Auteur a ſuivi conſtamment dès le commencement de ſon Ouvrage. Dans le Chapitre II, il n'a ceſſé de nous parler de la force active de la matiere, du pouvoir qu'elle a de ſe mouvoir par ſa propre énergie: il a ſoutenu que la gravitation, l'attraction, la fermentation ſont eſſentielles à chaque partie de matiere, que ces mouvements ne lui viennent point d'une cauſe extérieure. En même temps il a prétendu que tout mouvement eſt *acquis*, & par conſéquent imprimé à la matiere par une cauſe extérieure: contradiction groſſiere que nous avons fait ſentir.

Quand il a été queſtion d'expliquer les opérations de notre ame, ou, comme parle l'Auteur, de notre cerveau; nouvel embarras. Il a été forcé, par le ſens intime, de reconnoître que notre ame a le pouvoir de ſe *modifier elle-même*, de ſe *replier ſur elle-même*, de *réagir ſur ſoi-même;* mouvement qui n'eſt

(1) Page 164.

point acquis, mais ſpontané; mouvement qui prouve que notre ame eſt active & n'eſt point mûe par une autre cauſe : d'où s'enſuit évidemment ſa liberté, comme nous le démontrerons dans le Chapitre ſuivant.

L'Auteur qui a preſſenti la conſéquence, prend le parti de ſe dédire, d'en revenir à la communication du mouvement à l'infini & au principe, que *tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe.*

Mais ſi ce principe eſt vrai, le cerveau, qui eſt un corps, ne peut être mû que par un autre corps, ou du moins, une partie du cerveau ne peut être mûe que par une autre partie. D'autre côté, dans le ſyſtême de l'Auteur, toute modification eſt l'effet d'un mouvement : ſi le cerveau a le pouvoir de ſe modifier, il a le pouvoir de ſe mouvoir. Si c'eſt ſeulement une partie qui eſt mûe par une autre partie, la partie mûe ne ſe modifie point, elle eſt modifiée par la partie mouvante; la premiere ne ſe replie point, elle ne réagit point ſur elle-même, elle reçoit ſeulement le plis ou l'action de la ſeconde, & ainſi à l'infini. De quelque maniere que l'on conçoive ces deux hypotheſes, leur contradiction ſaute aux yeux.

L'Auteur ne s'en eſt pas tenu là, il y retombe dans la même page. » Nous croyons, » dit-il, que notre ame ſe meut elle-même, » parce que nous ne voyons point les reſſorts » qui la remuent.... La ſource de nos erreurs » vient de ce que nous regardons notre corps » comme de la matiere brute & inerte; tandis » que ce corps eſt une machine ſenſible, qui

» a néceſſairement la conſcience momentanée, » dans l'inſtant qu'elle reçoit une impreſſion, » qui a la conſcience du *moi*, par la mémoi- » re des impreſſions ſucceſſivement éprou- » vées « (1).

Notre Philoſophe comprend ſans doute, comment une machine a la *conſcience*, comment la matiere diviſible a la conſcience du *moi* indiviſible : nous l'en félicitons. Mais comprend-il encore la contradiction qu'il répete? Ou la matiere a le pouvoir de ſe mouvoir, ou elle ne l'a pas : ſi elle ne l'a pas, elle eſt donc *brute & inerte* : ſi elle l'a, nous n'avons donc pas tort de croire que notre ame *ſe meut elle-même*, quand même elle ſeroit matérielle.

Voici en termes plus clairs ce que l'Auteur veut nous dire. Tant que vous prétendrez avoir une ame ſpirituelle, je ſoutiendrai qu'elle ne ſe meut pas elle-même ; qu'il faut des reſſorts pour la remuer. Voulez-vous convenir qu'elle eſt matiere ? Alors, par reconnoiſſance, j'avouerai à mon tour que la matiere ſenſible peut ſe mouvoir & ſe meut en effet, ſans avoir beſoin de reſſorts. Nous aurions tort aſſurément de ne pas accepter une offre auſſi obligeante.

§. 4.

Il avoit oublié le méchaniſme du *raiſonnement* dans le Chapitre VIIIe ; il le donne dans celui-ci. » La mémoire *reſſuſcitant une im-*

(1) Pages 163 & 164.

» *preſſion* antérieurement reçue, ou arrêtant » comme fixe & faiſant durer une impreſſion » qu'on reçoit, tandis qu'on y en aſſocie une » autre, puis une troiſieme, &c. donne tout » le méchaniſme du raiſonnement «.

Cela eſt d'une clarté merveilleuſe. Le raiſonnement eſt une premiere impreſſion permanente, puis une ſeconde & une troiſieme impreſſion; & voilà comme la matiere raiſonne chez les Philoſophes.

Qu'eſt-ce que *reſſuſciter une impreſſion*, ſinon reſſuſciter, réitérer, reproduire un mouvement? la matiere le peut, l'Auteur l'a décidé; mais notre ame ne le peut pas. La matiere peut faire durer une impreſſion, & notre ame ne peut rien. Ce n'eſt point la matiere qui eſt brute, inerte, paſſive, c'eſt notre ame; elle ne peut agir, ſi elle n'eſt remuée par des reſſorts. Le beau privilege que de n'avoir point d'ame! on peut déraiſonner tant qu'on le juge à propos.

» La difficulté de comprendre les effets de » l'ame de l'homme, lui a fait attribuer, dit » notre Auteur, les qualités incompréhenſi- » bles que l'on a examinées. A l'aide de l'i- » magination & de la penſée, cette ame ſem- » ble ſortir de nous-mêmes, ſe porter avec la » plus grande facilité vers les objets les plus » éloignés, parcourir & rapprocher en un » clin d'œil tous les points de l'Univers. On » crut donc qu'un être ſuſceptible de mouve- » ments ſi rapides, devoit être d'une nature » très-différente de tous les autres; on ſe » perſuada que cette ame faiſoit réellement » tout le chemin immenſe, néceſſaire, pour

» s'élancer jusqu'à ces objets divers ; on ne » vit pas que pour le faire en un instant, elle » n'avoit qu'à *se parcourir elle-même*, & *rap-* » *procher des idées* consignées dans elle par le » moyen de ses sens « (1).

De la matiere qui *se parcourt elle-même*, qui *rapproche des idées*, des idées *consignées* dans la matiere ! Encore une fois, où en sommes-nous ?

Au moins l'Auteur rend témoignage à la vérité qu'il avoit d'abord méconnue : ce ne sont point les *idées innées* qui ont fait croire que l'ame est spirituelle ; ce sont ses mouvements rapides, la facilité avec laquelle elle se porte vers les objets les plus éloignés, parcourt & rapproche en un clin-d'œil tous les points de l'Univers. Et comment auroit-on pu attribuer ces opérations spirituelles à la matiere ? Une substance inerte & passive, qui n'a de mouvement qu'autant qu'elle en reçoit, peut-elle former, rapprocher, combiner, fixer, ressusciter des idées, penser, réfléchir, méditer, juger, raisonner, vouloir, douter, délibérer, se déterminer ? La nature, la raison, le sentiment intime, l'expérience, le sens commun, s'écrient d'une voix unanime qu'elle ne le peut pas ; que ce sont-là les opérations & les propriétés distinctives de l'esprit.

§. 5.

Nous passerons légérement sur ce que l'Au-

(1) Page 165.

teur objecte contre les *idées innées*, parce que cette queſtion ne fait rien à la ſpiritualité de l'ame.

Il ſe fonde d'abord ſur le principe d'Ariſtote : *rien n'entre dans notre eſprit que par la voie des ſens.* Ainſi Ariſtoſte, adoré d'abord par les Philoſophes, mépriſé enſuite & regardé comme un rêveur, eſt remis aujourd'hui en honneur par les Matérialiſtes. Y ſera-t-il long-temps ? Eſt-il parvenu au dernier période de ſa fortune ?

Mais ce principe n'eſt pas abſolument vrai ; l'Auteur l'a reconnu. Nous avons l'idée ou la conſcience de nos opérations intérieures ; & cette idée ne nous vient point par les ſens, du moins immédiatement ; & ſon objet n'eſt point un objet ſenſible. Il n'eſt donc pas vrai que » toutes les fois qu'un mot ou une idée ne » nous fournit aucun objet ſenſible auquel on » puiſſe le rapporter, ce mot ou cette idée » ſont venus de rien & ſont vuides de ſens «. Les mots *penſée*, *jugement*, *raiſonnement*, *volonté*, &c. ont un ſens très-clair & un objet très-réel ; la cauſe productive de ces actes n'eſt ni une chimere ni un être de raiſon.

En attribuant à Locke & à quelques autres la gloire d'avoir mis le principe d'Ariſtote dans tout ſon jour, l'Auteur leur fait mauvais gré de n'en avoir pas tiré les conſéquences immédiates & néceſſaires ; c'eſt à-dire, de n'avoir pas conclu que l'ame eſt matérielle & que Dieu n'exiſte pas. De là il infere lui-même qu'en matiere de Religion, les plus

grands hommes ne ſont ſouvent que des enfants (1).

Il y a un peu loin du principe d'Ariſtote à toutes ces conſéquences : ce Philoſophe ne les a pas tirées, parce qu'elles choquent le ſens commun, & ne peuvent ſe ſoutenir que par des contradictions. Si les partiſans de la ſpiritualité ſont des enfants, il faut convenir auſſi que les ſectateurs du Matérialiſme ſont extrêmement vieux.

Suivant eux, *le ſentiment moral*, l'*inſtinct moral* ſont des chimeres; les idées du vice & de la vertu viennent de l'expérience. Et qu'importe que ces idées ſoient innées ou non, ſi elles ſont fondées ſur la *ſenſibilité phyſique*, apanage inſéparable de la Nature humaine? Tout homme de ſang-froid a une répugnance naturelle à voir ſouffrir ſon ſemblable; les cris aigus d'un homme qui ſouffre, nous cauſent un frémiſſement dont nous ne ſommes pas les maîtres; la vue d'une injuſtice nous révolte, avant toute réflexion; le récit d'un trait d'humanité ou de générosité fait épanouir notre ame. L'intérêt perſonnel n'entre pour rien dans ce ſentiment; il y a de l'entêtement à dégrader le cœur de l'homme, à ſoutenir que nous ne penſons & n'agiſſons jamais que par intérêt. Auſſi ces froids calculateurs du produit d'une action, ne ſont pas ordinairement les ames les plus tendres ni les plus généreuſes.

Il n'importe pas davantage d'examiner ſi

(1) Page 167.

l'idée de *Dieu* eſt innée ou non (1); il ſuffit de ſavoir que tout homme, capable de réflexion, qui jette les yeux ſur le tableau de l'Univers ou ſur lui-même, ne peut s'empêcher de reconnoître qu'une Intelligence ſage & attentive a préſidé à cet ouvrage & veille à ſa conſervation. L'Auteur recherchant l'origine de cette notion chez tous les peuples, eſt forcé d'avouer qu'il eſt impoſſible aux hommes de ne pas l'avoir (2).

§. 6.

Eſt-ce rendre un ſervice bien eſſentiel à la morale, de décider que » les ſentiments d'a-» mour que les peres & les meres ont pour » leurs enfants, & que les enfants bien nés » ont pour leurs parents, ne ſont point des » ſentiments innés; qu'ils ſont des effets de » l'expérience, de la réflexion, de l'habitude » dans les cœurs ſenſibles « (3)?

Quelle réflexion, quelle expérience, quel intérêt peuvent inſpirer à une mere les tendres inquiétudes & les ſoins empreſſés qu'elle a pour ſon fruit qui vient de naître? Ce qu'il lui en a coûté pour le porter dans ſon ſein & pour le mettre au monde, ſembleroit le lui devoir faire enviſager comme un objet d'averſion. Plus elle a ſouffert, plus l'enfant lui devient cher: une plainte, un cri de cet être foi-

(1) Page 168.
(2) Tome 2, c. 1.
(3) Page 170. De l'Eſprit, quatrieme Diſcours, c. 10, page 140.

ble & ſtupide perce le ſein de la mere, lui fait perdre le repos, le ſommeil, le goût des plaiſirs. Après une nuit cruelle & un accablement mortel, un regard, un ſourire de l'enfant la paie de ſes ſoucis & de ſes peines.

Ce ſentiment ſi vif eſt, dit-on, l'effet d'un beſoin (1). Et d'où eſt venu ce beſoin nouveau, qu'une femme n'avoit jamais ſenti avant d'être mere? Philoſophes atrabilaires, vous ne voyez-là qu'un effet machinal dont vous feriez fort embarraſſés d'aſſigner la cauſe. L'homme raiſonnable y reconnoît le doigt de la Providence, qui, par la ſenſibilité de la mere, a préparé à l'enfant les ſecours dont ſa foibleſſe a beſoin, & ſans leſquels il périroit infailliblement.

Par une prédilection marquée pour les animaux fort honorable à la Nature humaine, l'Auteur leur attribue libéralement l'ame qu'il refuſe aux hommes. Il ſoutient que les animaux penſent, jugent, ont de la mémoire, qu'ils ſont ſuſceptibles d'expérience, qu'ils combinent des idées. On ajoute dans une note, qu'ils jugent & comparent, qu'ils choiſiſſent & déliberent (2). Il n'y a plus qu'un pas à faire pour les mettre au-deſſus de l'homme; & ſans doute les Matérialiſtes n'héſiteront pas. Il ne reſte plus qu'à dire que les brutes ont une ame ſpirituelle, mais que la nôtre eſt matérielle; qu'elles ont la liberté, au lieu que nous ne l'avons pas; que ce ſont des êtres actifs, au lieu que nous ſommes des machines paſſives.

(1) Page 170. (2) Page 171.

Rien n'eſt plus ridicule que d'argumenter contre la ſpiritualité de l'ame humaine, par l'exemple des animaux. Le principe de leurs actions eſt un myſtere que la philoſophie n'éclaircira jamais. Et qu'eſt-ce que prouve notre ignorance ſur ce point, comme le ſentiment intime que nous avons de la ſpiritualité de nos opérations? Nous ne ſommes pas dans les animaux, pour ſavoir ce qui ſe paſſe en eux; mais nous ſavons ce qui s'opere en nous; & cette conſcience eſt une preuve invincible, contre laquelle aucun ſophiſme ne prévaudra jamais.

Les Philoſophes les plus ſenſés ont renoncé à l'opinion de Deſcartes, à cauſe qu'il leur a paru impoſſible d'expliquer toutes les opérations des animaux par un pur méchaniſme; aujourd'hui on prétend expliquer par-là les opérations mêmes de l'homme.

§. 7.

Selon notre Auteur les idées abſtraites, telles que *bonté*, *ordre*, *intelligence*, *vertu*, » ne nous offrent aucun ſens, ſi nous ne les » rapportons à des objets que nos ſens nous » ont montré ſuſceptibles de ces qualités, ou » à des façons d'être & d'agir qui nous ſont » connues... Mais quand j'entends, dit-il, » prononcer les mots *ſpiritualité*, *immatérialité*, *incorporéité*, *divinité*, &c. ni mes ſens » ni ma mémoire ne me ſont d'aucun ſecours, » ils ne me fourniſſent aucun moyen d'avoir » idée des ces qualités, ni des objets auxquels » je dois les appliquer. Dans ce qui n'eſt point

» matiere, je ne vois que le néant & le vuide » qui ne peut être ſuſceptible d'aucunes qua- » lités « (1).

1°. L'Auteur ſe réfute lui-même, quand il reconnoît dans un autre endroit qu'un aveugle-né ne raiſonneroit pas bien, s'il nioit l'exiſtence des couleurs (2). Quel ſecours l'aveugle-né peut-il trouver dans ſes ſens & dans ſa mémoire pour ſe faire une idée des couleurs ?

2°. Il s'enſuivroit que nous n'avons pas même l'idée de la *matiere en général*, parce que c'eſt une idée abſtraite. Nous ne pouvons concevoir l'étendue, la ſolidité, la mobilité, &c. ſans concevoir un ſujet ou ſuppôt auquel ces qualités conviennent. Cette notion du ſuppôt ne nous vient point par les ſens, puiſque ce n'eſt point le ſuppôt, mais les qualités qui frappent immédiatement nos ſens. De même nous ne pouvons concevoir une action, ſans concevoir un principe ou un *ſuppôt agiſſant*. De l'aveu même de notre Auteur, la conſcience que nous avons de nos actions, nous donne l'idée ou la notion du *moi* qui en eſt le principe. (3). Il eſt démontré d'ailleurs que ce *moi* ne peut être matiere, que ces actions ne peuvent avoir un être paſſif & diviſible pour principe ou pour ſuppôt. Voilà donc un ſuppôt réel & indubitable, connu par la conſcience, auquel nous ne pouvons attribuer aucune des qualités de la matiere.

Toute qualité poſitive nous donne par elle-

(1) Pages 177 & 178.
(2) Tome 2, c. 4, p. 126.
(3) Page 164.

même la notion de la qualité opposée: & soit que celle-ci s'exprime par un terme positif ou par un terme négatif, cela est égal. Ainsi l'opposé de *matériel* est *immatériel* est *spirituel*, tout comme l'opposé d'*actif* est *non actif* ou *passif*, &c.

Puisque j'agis & que je le sens, le suppôt ou le *moi* est donc actif & spirituel, par conséquent immatériel, incorporel, inétendu, &c. Que mes sens & ma mémoire servent ou ne servent point à me donner ces notions, n'importe; elles ne sont pas moins claires & évidentes: tout ce qu'on y peut opposer n'est que verbiage & absurdité.

Par un procédé semblable, je sais par ma propre expérience, ce que c'est qu'agir avec connoissance, avec raison, avec dessein; & ce que c'est qu'agir au hazard: je vois dans l'Univers non-seulement de l'action, mais de l'ordre, de l'arrangement, du dessein, des mouvements compassés & réguliers, une liaison marquée entre les causes & les effets. Comme il est démontré que la matiere n'est ni éternelle, ni active, ni intelligente, je suis fondé à conclure qu'il y a un Moteur de la Nature, intelligent, sage, puissant, prévoyant, attentif, &c. auquel tous ces effets doivent être attribués, & ce Suppôt ou ce Moteur, je le nomme *Dieu*. Ce n'est point ici le néant ou le vuide; le néant n'agit point, & Dieu agit; le vuide ne connoît point, & Dieu agit avec connoissance. Il est donc évidemment faux que nous n'avons d'autres idées claires & évidentes que celles qui nous viennent immédiatement par nos sens. Que l'on nous mon-

tre dans cette maniere de raisonner, les contradictions & l'abus des termes que nous avons lieu de reprocher à tout moment à nos adversaires.

» Penser à des objets qui n'ont agi sur aucun de nos sens, c'est, disent-ils, penser à » des mots, rêver à des sons; c'est chercher » dans son imagination des objets auxquels » on puisse les attacher. Assigner des qualités à ces mêmes objets, c'est sans doute » redoubler d'extravagance. Le mot *Dieu* est » destiné à me représenter un objet qui ne » peut agir sur aucun de mes organes, & » dont, par conséquent, il m'est impossible de constater ni l'existence ni les qualités « (1).

La fausseté de cette doctrine saute aux yeux par l'exemple de l'aveugle-né, & par ce que nous venons de dire. Dieu n'agit point sur nos sens immédiatement par lui-même, mais par les créatures qu'il meut avec ordre, avec dessein, avec sagesse. En entrant dans un palais artistement bâti, & meublé avec goût, je n'ai pas besoin de voir le maître ou l'architecte pour être convaincu de son existence. Les invectives de l'Auteur contre les Théistes, l'extravagance qu'il leur reproche, retombent sur lui seul. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'après avoir déclamé contre la croyance d'un Dieu, il va justifier toutes les erreurs.

(1) Page 179.

§ 8.

» Des êtres, dit-il, essentiellement différents pour l'organisation naturelle, pour les modifications qu'ils éprouvent, pour les habitudes qu'ils contractent, pour les opinions qu'ils acquierent, doivent penser différemment..... L'intelligence, la notion, la conviction d'aucune proposion, quelque simple, évidente & claire qu'on la suppose, ne sont ni ne peuvent être rigoureusement les mêmes dans deux hommes. En effet, un homme n'étant point un autre homme, le premier ne peut avoir rigoureusement & mathématiquement la même notion de l'*unité*, par exemple, que le second, vu qu'un effet identique ne peut être le résultat de deux causes différentes « (1).

Il n'est personne qui n'apperçoive, 1°. que l'Auteur se joue des termes. Sa prétention n'est fondée que sur l'abus des mots *mêmes* & *identiques*. La notion que Pierre a de l'*unité*, n'est pas numériquement & individuellement la même que la notion de Paul; ce sont deux notions, comme ce sont deux hommes. Mais supposer que la notion de l'un n'est pas aussi claire, aussi vive, aussi invincible que la notion de l'autre, & que cette notion ne les dirige pas également dans leurs jugements, c'est décider qu'en rigueur, il n'y a rien d'absolument évident dans nos idées; que l'évidence est seulement relative; que l'insensé qui

(1) Page 181. Contagion sacrée, c. 2, p. 23.

nie un premier principe, peut avoir autant de raiſon que le Philoſophe qui l'affirme.

2°. Que cette aſſertion abſurde eſt cependant une conſéquence aſſez bien liée avec le Matérialiſme & avec les principes de l'Auteur. Il a ſuppoſé d'abord que toutes les parties de la matiere ſont hétérogenes ou d'une nature différente. D'ailleurs, comme l'aggrégation des molécules de matiere, qui forme un être penſant, ſe fait, ſelon lui, au hazard, ou ſans l'intervention d'une cauſe intelligente qui préſide à l'arragement, il eſt impoſſible qu'il y ait deux combinaiſons de cerveau exactement ſemblables. Dès qu'il y a diverſité de nature dans tous les élémens, les combinaiſons ne ſauroient être les mêmes. Il n'y a donc aucune contradiction à ſuppoſer des cerveaux arrangés de maniere qu'ils ne puſſent recevoir les notions qui entrent parfaitement dans les autres; qu'ils euſſent de la peine à concevoir que deux & deux font quatre; ce que c'eſt que l'unité, &c. Il eſt même étonnant que ces cerveaux ne ſoient pas en plus grand nombre que les autres.

Malheureuſement l'unanimité de tous les hommes à recevoir les mêmes notions ſimples, & à convenir des mêmes principes, unanimité dont notre Auteur convient (1), dépoſe hautement contre les ſuppoſitions des Matérialiſtes. L'exception de quelques cerveaux Philoſophes, dépravés par la vanité & par l'eſprit de contradiction, ne déroge point au

(1) Tome 2, c. 7, p. 193. Contagion ſacrée, c. 13, p. 136.

plan général de la Nature. L'intelligence ſage & attentive, qui a créé les ames & qui a tracé le modele des têtes dans leſquelles elles doivent habiter, a ſoin de veiller ſur ſon ouvrage, & d'empêcher que la folie ne devienne l'état univerſel du genre-humain. Si elle permet qu'il y ait des Pyrrhoniens, des Matérialiſtes, des Athées, c'eſt pour nous faire ſentir, par l'excès de nos égarements, le prix de la raiſon : les rêveries d'un inſenſé nous apprennent à faire plus de cas de la ſageſſe, comme les douleurs des malades nous engagent à mieux conſerver notre ſanté.

Nous n'avons donc pas à craindre de voir les hommes aux priſes pour ſavoir ſi le tout eſt plus grand que la partie, ſi l'unité & la multiplicité ſont des notions différentes. Dès qu'il y a un Dieu, nous ſommes ſûrs que les hommes continueront d'avoir le ſens commun ; ils s'accorderont toujours, lorſque les paſſions ne travailleront point à les diviſer : s'il n'y a point de Dieu, nous ne ſommes plus aſſurés de rien (1).

» Exiger d'un homme qu'il penſe comme » nous, continue l'Auteur, c'eſt exiger qu'il » ſoit organiſé comme nous ; qu'il ait été mo» difié comme nous dans tous les inſtants de » ſa durée ; qu'il ait reçu le même tempéra» ment, la même nourriture, la même édu» cation ; en un mot, c'eſt exiger qu'il ſoit » nous-mêmes «.

Par conſéquent les Matérialiſtes ſont les hommes les plus ridicules du monde, quand ils

(1) Voyez ch. 5, §. 4, & ch. 6, §. 5.

exigent que nous penſions comme eux, quand ils ſont des livres pour modifier notre cerveau comme le leur, quand ils ſe fâchent de ce que nous croyons un Dieu. Ils veulent que nous renoncions au ſens-commun comme eux, &, pour trancher le mot, que nous ſoyons auſſi inſenſés qu'eux.

Les hommes, diſent-ils, ont beſoin de la vérité (1). Mais s'ils ſont néceſſairement partagés dans leurs opinions, il eſt impoſſible qu'ils s'accordent à connoître la vérité, à la goûter, à lui rendre hommage. C'eſt un temps perdu & une entrepriſe vaine de la leur enſeigner.

§. 9.

Après avoir ſuppoſé que les hommes ne peuvent s'accorder ſur rien, pas même ſur la notion de l'unité, l'Auteur reſtreint cette impoſſibilité aux matieres de Religon. » La di-» verſité des tempéraments des hommes, de » leurs paſſions, de leurs goûts, de leurs » idées, de leurs opinions en tout genre, ſera » la ſource fatale de leurs diſputes, de leurs » haines & de leurs injuſtices, toutes les » fois qu'ils raiſonneront ſur des objets in-» connus, auxquels ils attacheront la plus » grande importance. Jamais ils ne s'enten-» dront en parlant ni d'une ame ſpirituelle, » ni d'un Dieu immatériel diſtingué de la Na-» ture; ils ceſſeront dès-lors de parler la mê-

(1) Page 180.

» me langue, & jamais ils n'attacheront les » mêmes idées aux mêmes mots « (1).

Il n'eſt que trop vrai que les paſſions des hommes ſont la ſource de toutes les diſputes, & particuliérement des diſputes de Religion. Hobbes dit que ſi les hommes y trouvoient quelqu'intérêt, ils douteroient de la certitude des éléments d'Euclide (2); par conſéquent ils en diſputeroient. Otez aux Philoſophes la vanité, le deſir de ſe diſtinguer par des opinions hardies, le plaiſir malin d'alarmer & d'embarraſſer les Théologiens, la haine contre une Religion qui les gêne, ils penſeront comme les autres hommes.

En ſecond lieu, tous les hommes croyoient une ame ſpirituelle & un Dieu, ou des Dieux diſtingués de la Nature, avant que les Philoſophes euſſent commencé à diſputer ſur ces dogmes & à combattre la croyance univerſelle. Ils ſont donc les vrais auteurs des diſputes qu'ils nous reprochent; ils déclament contre leur propre ouvrage.

En troiſieme lieu, les hommes s'accorderont-ils jamais à croire une ame matérielle, un Dieu matériel, identifié avec la Nature? L'Auteur reconnoît leur répugnance invincible pour ce ſyſtême (3). N'eſt-ce pas un bel expédient pour réunir les hommes dans la même opinon, que de leur en propoſer une qui choque le ſens-commun?

Il lui ſied mal de reprocher à ſes adver-

(1) Page 183. Contagion ſacrée, c. 2, page 23.
(2) Tome 2, c. 4, note, page 127.
(3) Tome 2, ch. 19, page 317.

faires un ton impérieux & dogmatique, dans un Ouvrage où ce mauvais ton regne d'un bout à l'autre ; de ſoutenir la néceſſité de la diverſité des opinions ; & de prétendre nous ranger tous à ſon opinion ; de nous prêcher la tolérance dans un ſtyle très-intolérant ; de décider que l'homme n'eſt pas plus libre de penſer que d'agir (1) ; & d'argumenter contre nous, comme ſi nous étions maîtres de nos penſées & de nos actions. Avant de vouloir accorder les autres, notre Philoſophe auroit dû commencer par s'accorder avec lui-même.

(1) Pages 185 & 186.

CHAPITRE XI.

Du ſyſtême de la liberté de l'homme.

§. I.

S'IL y a une queſtion eſſentielle dans la morale, c'eſt inconteſtablement celle que nous allons examiner. Le dogme de la liberté de l'homme eſt la baſe de la Religion ; un Dieu juſte & ſage ne peut exiger de nous qu'un culte volontaire & libre ; il ne peut récompenſer ni punir des actions auxquelles nous ſerions entraînés par une néceſſité irréſiſtible : un être intelligent ne peut donc mériter ni démériter, s'il n'eſt point le maître de ſes opérations ; la conſcience ne peut nous

reprocher un crime, s'il n'a pas dépendu de nous de l'éviter (1).

Ce dogme n'intéreſſe pas moins la ſociété; elle ne ſeroit plus en droit de punir les actions qui lui portent du préjudice, ſi elles étoient regardées comme néceſſaires. Y eut-il jamais un tyran aſſez farouche pour punir un aveugle de ce qu'il ne fait pas uſage de ſes yeux, ou un boiteux de ce qu'il ne marche pas droit? L'intérêt que l'homme doit prendre à connoître ſa propre nature, eſt un nouveau motif d'examiner attentivement s'il agit par choix ou par une impulſion qui l'entraîne à ſon inſu. Telle eſt l'importance que notre Auteur lui-même attache à la queſtion de la liberté (1).

D'autre côté, ſi l'homme eſt libre, le Matérialiſme tombe ſans pouvoir ſe relever; jamais ſes partiſans n'ont pouſſé l'entêtement juſqu'à prétendre que la matiere fût capable de liberté: comment l'accorderoit-on avec ce principe; que *tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe?* Un être libre eſt celui qui agit par ſa propre énergie, dont la force active eſt indépendante de toute autre force, de toute impulſion extérieure, qui eſt lui-même le principe & la cauſe premiere de ſes mouvements: un agent de cette eſpece n'a rien de commun avec la matiere. Ainſi, pour prouver contre les Matérialiſtes que notre ame eſt libre, c'eſt aſſez de démontrer qu'elle eſt véri-

(1) Page 105. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, page 282.
(2) Pages 188 & 189.

tablement active. Toutes les objections que l'on peut tirer de l'action de Dieu sur les créatures, ne peuvent avoir lieu dans leur système.

» La notion de la liberté, dit un Philo» sophe célebre, ne peut être qu'une vérité de » conscience. La seule preuve, dont cette » vérité soit susceptible, est analogue à celle » de l'existence des corps; des êtres vérita» blement libres n'auroient pas un sentiment » plus vif de leur liberté, que celui que nous » avons de la nôtre; nous devons donc croire » que nous sommes libres..... Demander si » l'homme est libre, cè n'est pas demander » s'il agit sans motif & sans cause; ce qui se» roit impossible; mais s'il agit par choix & » sans contrainte; & sur cela il suffit d'en » appeller au témoignage universel de tous » les hommes. Quel est le malheureux, prêt » à périr pour ses forfaits, qui ait jamais pensé » à s'en justifier, en soutenant à ses Juges » qu'une nécessité inévitable l'a entraîné dans » le crime « (1)?

En effet, nous distinguons très-clairement en nous deux especes de mouvements; les uns sont indépendants de notre volonté, tels que le battement du cœur, la circulation du sang, les agitations convulsives de nos membres, &c. jamais ils ne nous est venu dans l'esprit que ces mouvements fussent libres. Les autres sont soumis à notre volonté; tel est l'usage de nos mains & de nos pieds, quand nous

(1) Mêlanges de M. d'Alembert, tome 4, n. 7, p. 82.

nous ſommes en ſanté, & que nous voulons nous en ſervir. De même nous diſtinguons dans notre volonté les actes indélibérés, non réfléchis, involontaires, tels que ſont les ſentiments ſubits de crainte à la vue d'un objet imprévu, d'avec les actes réfléchis & délibérés. Diſtinction qui prouve que la conſcience que nous avons de ces derniers, eſt une perception très-claire, ſur laquelle il eſt impoſſible de nous méprendre.

La voix unanime de tous les hommes démontre que cette perception eſt la même dans chacun des individus, que le ſens intime, qui eſt le cri de la Nature, eſt uniforme dans toute l'eſpece humaine, & détermine invinciblement l'homme à croire qu'il eſt libre. La Philoſophie fait donc de vains efforts pour étouffer ce puiſſant inſtinct; pour y réuſſir, il faudroit changer notre conſtitution & notre maniere de ſentir.

La nature des reſſorts qui nous font agir, eſt une autre preuve qui n'eſt pas moins concluante. Je témoigne à un ami que j'ai beſoin de ſes ſervices; s'il eſt préſent, il le comprend par mes diſcours & par l'air de mon viſage; s'il eſt abſent, je le lui fais connoître par mon écriture. Ces ſignes puiſſants font paſſer dans ſon ame les affections de la mienne; ma volonté devient le mobile de ſa propre volonté; il court, il vole à mon ſecours. Par quelle magie mes penſées, mes ſentiments peuvent-ils remuer ſa machine? Pour mouvoir un être purement phyſique, il faut une impulſion phyſique: *tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe*: ici c'eſt

une cauſe morale; ce ſont les ſentiments d'un individu qui influent ſur la volonté d'un autre. Dans ce phénomene, je ne vois autre choſe que des eſprits qui ſe parlent, des êtres libres qui exercent leur activité, des hommes en un mot, & non des machines.

Les conſéquences énormes qui réſultent du dogme de la fatalité ou de la néceſſité, & que nous développerons dans le Chapitre ſuivant, ajoutent le dernier degré d'évidence à la créance de la liberté.

Pour la combattre, l'Auteur s'appuie d'abord ſur les principes qu'il prétend avoir établis, ſur l'explication méchanique de nos facultés intellectuelles; mais cette théorie eſt fauſſe & abſurde; nous l'avons démontré: c'eſt donc à nous d'en tirer avantage, & de fonder le dogme de la liberté ſur cette abſurdité même.

§. 2.

Selon lui, » pour que l'homme fût *libre*, » il faudroit qu'il fût tout ſeul plus fort que » la Nature entiere, qui oblige tous les êtres » qu'elle embraſſe d'agir & de concourir à ſon » *action générale*..... Il faudroit que tous les » êtres perdiſſent leur eſſence pour lui; il fau- » droit qu'il n'eût plus de ſenſibilité phyſique, » qu'il ne connût plus ni le bien, ni le mal, ni » le plaiſir, ni la douleur « (1).

Fauſſeté & contradiction. La prétendue action générale de la Nature eſt démentie par

(1) Page 189.

le principe, que *tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe*. Par conſéquent toute la Nature eſt mûe par un agent qui n'a pas beſoin d'être mû lui-même; le progrès à l'infini eſt une abſurdité.

La liberté, loin d'exclure la ſenſibilité phyſique, la ſuppoſe au contraire : il faut que l'homme connoiſſe le bien & le mal, pour être capable de choiſir entre l'un & l'autre. Le bien & le mal, le plaiſir & la douleur, ſont des notions relatives ; l'homme ſait, par expérience, » que ce qu'il juge quelquefois être un bien, » peut devenir un mal par ſes conſéquences » néceſſaires ou probables ; & que ce qu'il ſait » être un mal paſſager, peut lui procurer par » la ſuite un bien ſolide & durable «. C'eſt la réflexion ſenſée & vraie de l'Auteur (1). L'homme peut donc toujours délibérer entre le bien préſent & le mal futur ; entre un mal actuel & paſſager, & le bien qui peut en réſulter. Il n'eſt donc aucun bien ni aucun mal particulier qui entraîne néceſſairement la volonté de l'homme, autrement la comparaiſon & l'expérience ne pourroient plus avoir lieu. La comparaiſon ſuppoſe que l'homme peut balancer entre deux objets ou entre deux motifs, & choiſir après avoir délibéré.

A quoi ſert de répéter que la volonté eſt une modification du cerveau (2) ? La volonté ou *le vouloir* eſt un acte ſimple & indiviſible ; il eſt donc impoſſible que le cerveau ou la matiere en ſoit le ſujet ni le principe.

(1) Page 190.
(2) Page 191.

Dire qu'une idée, une perception, un motif, déterminent la matiere ou le cerveau, eſt-ce parler un langage ſenſé & intelligible ?

§. 3.

Lorſque tourmenté d'une ſoif ardente, j'apperçois de l'eau, il m'eſt impoſſible de ne pas vouloir boire ; ſi l'on m'avertit que l'eau eſt empoiſonnée, je m'en abſtiendrai ſans doute, parce que l'amour de la vie l'emportera ſur le plaiſir de me déſaltérer. Si un imprudent riſque de boire de cette eau, c'eſt que l'envie de boire ſera plus forte en lui que la volonté de conſerver ſa vie. Dans l'un & l'autre cas, conclut l'Auteur, ſoit que l'on boive de cette eau, ſoit que l'on n'en boive pas, ces deux actions ſont également néceſſaires ; elles ſeront des effets du motif qui ſe trouvera le plus puiſſant, qui agira le plus fortement ſur la volonté « (1).

1°. D'où ſavez-vous que le motif qui me détermine eſt *le plus puiſſant* ? Vous le concluez de ma détermination même ou de mon choix, & vous n'avez point d'autre raiſon. Mais c'eſt une pétition de principe & une contradiction. Conclure que j'agis néceſſairement, parce que j'agis ; qu'un motif eſt le plus puiſſant, parce que j'y acquieſce, c'eſt conclure que je ne ſuis pas libre, parce que j'exerce ma liberté.

L'expérience dépoſe contre ce raiſonnement. Combien de fois n'agiſſons-nous pas malgré

(1) Page 192.

le motif qui eſt le plus conforme à notre inclination, & qui agit le plus fortement ſur notre volonté ? Combien de fois la raiſon ne l'emporte-t-elle pas ſur la paſſion ? Combien de fois ne nous faiſons-nous pas violence pour prendre un parti ? Vous en convenez vous-même (1); & voilà ce que ſignifie l'expreſſion commune : *je l'ai fait malgré moi.*

2°. Vous reconnoiſſez que j'ai pu réfléchir, héſiter, délibérer, choiſir, entre l'amour de la vie & le plaiſir de me déſaltérer : j'ai pu m'informer ſi l'avis que l'on me donnoit étoit bien fondé ; j'ai pu tâter de l'eau, pour ſavoir ſi elle n'avoit aucune mauvaiſe qualité ; j'ai pu n'en boire qu'en petite quantité pour prévenir l'effet ſenſible du poiſon, s'il y en a ; j'ai pu hazarder ma vie ou vaincre ma ſoif : que peut-on deſirer davantage pour être *libre* dans toute la rigueur du terme ?

La délibération eſt donc une preuve démonſtrative de la liberté ; l'Auteur l'a compris, il tâche de l'expliquer. » Délibérer, » dit-il, c'eſt aimer & haïr alternativement, » c'eſt être ſucceſſivement attiré & repouſſé ; » c'eſt être remué tantôt par un motif, tantôt par un autre ; mais à la fin le motif le » plus fort l'emporte & entraîne néceſſairement la volonté..... Durant la comparaiſon » nous ne ſommes pas libres un inſtant ; le » bien ou le mal que nous croyons trouver » ſucceſſivement dans les objets, ſont des » motifs néceſſaires de ces volontés momentanées, de ces mouvements rapides d'amour

(1) Page 208.

» ou de crainte, que nous éprouvons tant que » dure notre incertitude. D'où l'on voit que la » délibération eſt néceſſaire, que l'incertitude » eſt néceſſaire; & quelque parti que nous pre- » nions à la ſuite de la délibération, ce ſera » toujours néceſſairement celui que nous au- » rons bien ou mal jugé devoir probablement » être le plus avantageux pour nous « (1).

Equivoque pure, & fauſſe notion de la liberté. 1°. *La délibération eſt néceſſaire, l'incertitude eſt néceſſaire* : donc il n'eſt aucun bien ni aucun mal dont la perception entraîne néceſſairement notre choix au premier inſtant; ſans quoi il n'y auroit plus ni incertitude, ni délibération. Or ſi aucun motif ne détermine néceſſairement notre volonté au premier inſtant & avant la délibération, ſur quoi fondé, aſſure-t-on, qu'il l'entraîne néceſſairement au ſecond ou au troiſieme inſtant & après la délibération ? J'oſe défier les Matérialiſtes d'en donner une bonne raiſon.

2°. Nous ſuivons néceſſairement, diſent-ils, le parti que nous jugeons *le plus avantageux ;* cela eſt faux : lorſque nous cédons à la paſſion, nous ſentons très-bien que c'eſt le parti le moins avantageux. Mais c'eſt du moins celui qui *nous plaît davantage*. Et pourquoi nous plaît-il davantage ? parce que nous le voulons ; point d'autre raiſon.

Avant d'argumenter contre la *liberté*, l'Auteur auroit dû dire ce qu'il entend par-là, & quelle idée il en a conçue. *Etre libre*, eſt-ce n'a-

(1) Pages 193 & 194.

gir jamais, demeurer dans une incertitude & une délibération perpétuelle? Non sans doute. Est-ce agir sans motif? Ce ne seroit plus agir avec intelligence & avec choix. Voici donc où se réduisent tous les arguments des adversaires de la liberté : nous agissons toujours par un motif; donc ce motif nous détermine nécessairement. Ils ne sortent point de là.

Les sens intime leur oppose un raisonnement plus concluant. Lorsque nous agissons nécessairement & involontairement, nous agissons sans aucun motif réfléchi : donc, lorsque nous agissons par un motif réfléchi, nous agissons librement. Au moment où le pied me glisse d'un côté, j'étends le bras de l'autre, pour faire équilibre; & cela, sans réflexion sur le motif, par un mouvement nécessaire & indélibéré : mais lorsque je porte la main à un arbre pour en cueillir le fruit, c'est par un motif réfléchi, par un mouvement libre & volontaire.

Réussira-t-on à nous faire comprendre que la délibération ou l'incertitude est une oscillation des fibres du cerveau qui les tient dans une espece d'équilibre, qui empêche le cerveau de vouloir & d'agir (1)? Qu'y a-t-il de commun entre le mouvement d'un corps, & les actes simples d'une intelligence qui pense, qui apperçoit des motifs, qui les compare, qui choisit?

Lorsque nous assurons sur le témoignage de notre conscience, que notre ame imprime

(1) Page 194. De l'Esprit, premier Discours, chap. 4, note, page 73.

par ſa volonté le mouvement à nos membres, on nous demande quelle relation il y a entre la volonté & le mouvement? & on s'obſtine à ſoutenir que le mouvement c'eſt la volonté même; que des volontés oppoſées, qui ſe ſuccedent rapidement, ſont les oſcillations d'une balance; que des idées ou des perceptions meuvent notre cerveau. Eſt-il plus aiſé de comprendre que le mouvement eſt cauſe de la volonté, que de concevoir que la volonté eſt cauſe du mouvement? Ainſi, par une contradiction éternelle, les Matérialiſtes s'appuient du principe même qu'ils combattent, & ſuppoſent toujours le myſtere qu'ils ne veulent pas admettre.

» Si les forces, diſent-ils, ou les cauſes, » ſoit intérieures, ſoit externes, qui agiſſent » ſur l'eſprit de l'homme, tendent vers *des* » *points différents*, ſon ame ou ſon cerveau, » ainſi que tous les corps, prendra une di- » rection moyenne entre l'une & l'autre for- » ce; & en raiſon de la violence avec laquelle » l'ame eſt pouſſée, l'état de l'homme eſt quel- » quefois ſi douloureux, que ſon exiſtence lui » eſt importune; il ne tend plus à conſerver » ſon être; il va chercher la mort comme un » aſyle contre lui-même, & comme le ſeul » remede au déſeſpoir « (1).

Obſervons d'abord qu'il y a dans cette comparaiſon entre l'eſprit de l'homme & les corps, une petite infidélité de la part de l'Auteur. Il n'eſt point queſtion d'un cerveau entraîné par deux cauſes vers *des points différents*; mais

(1) Page 196.

vers des points directement opposés & par des impulsions contraires. Il s'agit d'un homme, *sollicité au crime par une passion violente, & arrêté par la crainte des dangers;* d'un homme qui est par conséquent dans le cas d'un corps poussé par deux forces qui le meuvent, *suivant des directions opposées* (1). Or, selon l'Auteur même, dans ce cas le corps s'*arrête*; il est *in nisu*, jusqu'à ce que l'une des deux forces l'emporte sur l'autre. Il ne suit donc point une *direction moyenne.*

N'est-il pas ridicule d'ailleurs d'envisager le suicide comme une *direction moyenne* entre deux passions qui tyrannisent l'homme, entre la jouissance du crime & les remords d'une *ame déchirée?* L'Auteur avoue que le suicide est l'effet de la plus violente des passions, du désespoir, de la mélancolie, d'un *tempérament vicié* (2). Ainsi, il détruit d'avance ce qu'il dira dans le Chapitre XIVe. pour justifier le suicide.

Nous convenons que la diversité & la bizarrerie des passions des hommes est une des causes de l'obscurité de la morale, & des difficultés que nous trouvons à expliquer les ressorts cachés de leur conduite; mais cela ne conclut rien.

§. 4.

Selon notre Philosophe, le choix ne prouve point la liberté de l'homme; parce que ce choix est déterminé par l'avantage plus grand

(1) Page 194. (2) Page 196.

qu'il croit trouver dans l'objet qu'il choisit ou dans l'action qu'il entreprend : ainsi son choix est nécessaire. » Pour que l'homme pût agir » librement, il faudroit qu'il pût vouloir ou » choisir sans motifs, ou qu'il pût empêcher » les motifs d'agir sur sa volonté » (1).

Cela est évidemment faux. Si l'Auteur s'est formé cette idée ridicule de la liberté, il peut l'attaquer tant qu'il lui plaira ; ses coups ne tombent point sur nous.

Il suppose toujours que le motif qui nous fait agir, est essentiellement lié avec l'action ou avec le choix que nous faisons. Le contraire est démontré : 1°. Par la nature même de la chose. Un motif est une cause morale ; quelle liaison essentielle peut-il y avoir entre une cause morale & l'action physique d'une substance quelconque ? 2°. Par l'expérience. Dès que nous pouvons délibérer sur un motif, cela suppose que le motif ne nous entraîne point nécessairement. Délibérer, c'est suspendre l'influence du motif, c'est empêcher qu'il n'agisse efficacement sur notre volonté. L'efficacité du motif est donc l'effet de notre volonté, & l'exercice même de la liberté.

Il est faux par conséquent que le motif ne soit point en notre pouvoir dans ce sens ; il est faux que notre volonté soit mûe par des causes indépendantes de nous, & auxquelles nous sommes forcés d'acquiescer (2).

» Suis-je le maître de ne point vouloir re-

(1) Pages 197, & 198. De l'Esprit, premier Discours, ch. 4, page 72.
(2) Page 198.

» tirer ma main, lorſque je crains de me brû-
» ler «? Oui, j'en ſuis abſolument le maître;
témoin l'action de Mutius Scævola. Et puiſ-
qu'un homme peut avoir aſſez de force pour
vaincre cette crainte & l'action même du feu,
il n'eſt aucune paſſion, aucune impreſſion,
aucun motif auquel la volonté humaine ne
puiſſe réſiſter. Lorſque la crainte de me brûler
me fait retirer la main ſans réflexion, ſans dé-
libération, ce n'eſt plus un choix ni une action
libre.

Qu'importe que tout motif, qui détermine
la volonté, ſe réduiſe à quelque ſenſation pré-
ſente ou paſſée, forte ou foible (1)? il reſte
toujours à prouver que la volonté ſuit néceſ-
ſairement l'idée ou la perception qui accom-
pagne la ſenſation; & l'expérience dépoſe du
contraire.

Il n'eſt pas vrai que l'indifférence ſoit *une
volonté foible*, occaſionnée par une impreſſion
légere & foible de la part du motif ou de l'ob-
jet; l'indifférence eſt l'état de la volonté qui
délibere entre deux motifs, comme nous l'a-
vons expoſé ci-deſſus.

§. 5.

» On a cru, dit notre Auteur, que l'homme
» étoit libre, parce qu'on s'eſt imaginé que
» ſon ame pouvoit, à volonté, ſe rappeller des
» idées qui ſuffiſent quelquefois pour mettre
» un frein à ſes deſirs les plus emportés; &
» l'on s'eſt trompé. Nos idées ſe font à notre

(1) Page 199.

» insu & malgré nous, arrangées dans notre » cerveau. Dans le transport d'une passion » vive, les objets ou les idées qui pourroient » nous arrêter, disparoissent de notre esprit; » la réflexion ne peut rien sur nous (1). Voilà » pourquoi, dans la passion, l'on cesse de » raisonner; la raison est aussi impossible à » écouter que dans le transport ou dans l'i- » vresse. Les méchants ne sont jamais que des » hommes ivres ou en délire. S'ils raison- » nent, ce n'est que quand la tranquillité » s'est rétablie dans leur machine, & alors » ils sentent la honte, les regrets, les re- » mords « (2).

Cette morale est très-édifiante, très-louable, très-utile à la société. Les méchants sont en droit désormais de braver la honte, de calmer les regrets, d'étouffer les remords, de justifier tous leurs crimes, de réclamer contre les Loix & la justice humaine qui les punissent. Un homme n'a ni honte ni remords d'avoir eu un transport dans un accès de fievre; on ne pourroit sans injustice le punir des excès qu'il a commis dans cet état. L'Auteur lui-même pose pour principe, que Dieu ne peut punir des erreurs ni des crimes involontaires & inévitables (3); il justifie le suicide, parce qu'il n'est pas libre, mais un effet de la nécessité (4).

C'est ainsi que le Matérialisme travaille ef-

(1) De l'Esprit, premier Discours, c. 2, page 34.
(2) Pages 200 & 201.
(3) Tome 2, c. 10.
(4) Ci-après, ch. 14.

ficacement à donner une base solide à la morale, à procurer le bonheur du genre-humain. Disons mieux, c'est ainsi qu'il se déshonore, qu'il s'élève contre le sens-commun & contre la voix de la conscience, qu'il détruit toute morale, & qu'il révolte tout lecteur sensé & vertueux.

On doit se rappeller que, selon l'Auteur, le cerveau peut se modifier lui-même, rappeller des idées, réveiller des perceptions, sans nouvelle action de la part des objets extérieurs (1). A présent c'est tout le contraire ? » nous ne sommes point les maîtres de nous » rappeller à volonté nos idées ; leur associa» tion est indépendante de nous ; elles se sont » à notre insu & malgré nous arrangées dans » notre cerveau ; le cerveau est purement pas» sif dans les impressions qu'il reçoit « (2). Ainsi le cerveau & la matiere sont tantôt actifs & tantôt purement passifs, selon le besoin, & comme il plaît aux Matérialistes.

Cependant si nous les croyons, » les erreurs » des Philosophes sur la liberté de l'homme, » viennent de ce qu'ils ont regardé sa volonté » comme le premier mobile de ses actions ; & » qu'ils n'ont point vu les causes indépendan» tes de lui, qui mettent cette volonté en mou» vement, ou qui disposent & modifient le cer» veau, tandis qu'il est purement passif dans » les impressions qu'il reçoit «.

Il n'est pas étonnant que les Philosophes

(1) Chap. 7, p. 114 ; & ch. 10, p. 164.
(2) Page 201, De l'Esprit, premier Discours, chap. 4. In 8vo.

n'aient pas pu concevoir les abſurdités du Matérialiſme ; comment ſe mettre dans l'eſprit que la volonté, puiſſance active, ſoit la même choſe que le cerveau purement paſſif? Que des idées ou des perceptions qui ſont des actes ſpirituels & indiviſibles, ſoient des modifications d'une matiere diviſible ; que des motifs, qui ſont une cauſe morale, produiſent un effet phyſique ou un mouvement dans la matiere, &c.? Ces prétentions abſurdes, jointes au ſentiment intérieur, ont convaincu les Philoſophes, que la volonté de l'homme eſt le premier mobile de ſes actions, & qu'elle n'a beſoin d'aucune autre cauſe pour agir.

Conformément à ſes principes, l'Auteur ſoutient qu'un ambitieux, un avare, un voluptueux, un vindicatif, un enthouſiaſte, ſont néceſſairement entraînés vers les objets de leurs paſſions, par le caractere particulier de leur tempérament, & par l'état actuel de nos mœurs, par les cauſes phyſiques & par les cauſes morales ; que leur conduite n'eſt jamais libre ; que l'on a tort de les blâmer (1). C'eſt une apologie trés-éloquente de tous les crimes poſſibles, & une nouvelle démonſtration de l'excellence de ſa morale.

§. 6.

On pourroit lui paſſer la cenſure qu'il fait des mœurs, ſi ce n'étoit pas encore une inconſéquence dans ſon ſyſtême. Car enfin, qu'eſt-ce que les mœurs publiques, ſinon le réſultat

(1) Pages 202 & 203.

du tempérament & des passions des particuliers ? Si ces deux causes sont nécessaires, il n'y a pas plus de raison de les blâmer ou de vouloir les réformer, que de corriger l'intempérie des saisons, & d'argumenter contre le cours de la Nature.

Que signifie donc, dans la bouche d'un Matérialiste, cette invective amere ? » Nous ne » voyons tant de crimes sur la terre, que parce » que tout conspire à rendre les hommes cri- » minels & vicieux ; leurs Religions, leurs » gouvernements, leur éducation, les exem- » ples qu'ils ont sous les yeux, les poussent » irrésistiblement au mal «.

Soit pour un moment. Mais, selon vos principes, la Religion, le gouvernement, l'éducation, les exemples, ne sont-ils pas un effet nécessaire des causes physiques, du tempérament & des passions des hommes ? Ne nous apprenez-vous pas que » ces passions sont » nécessaires dans un être qui tend sans cesse » vers le bonheur ; que leur énergie est néces- » saire, puisqu'elle dépend de leur tempéra- » ment ; que leur tempérament est nécessaire, » puisqu'il dépend des éléments physiques qui » entrent dans sa composition ; que les modi- » fications de ce tempérament sont nécessaires, » puisqu'elles sont des suites infaillibles & iné- » vitables de la façon dont les êtres physi- » ques & moraux agissent sans cesse sur » nous «(1) ?

Dans un système où tout est matiere, les

(1) Page 204.

causes morales, en derniere analyse, se réduisent à des causes physiques ; vous n'en disconvenez pas (1). La Religion, le Gouvernement, l'éducation, les mœurs telles que nous les avons, sont donc en dernier ressort l'effet nécessaire des causes physiques. Il ne nous est pas plus libre de les changer, que de nous donner un autre tempérament, d'autres passions, une nature différente. Invectiver contre les mœurs d'une nation & contre les erreurs des hommes, c'est donc s'élever contre les loix physiques de l'Univers, contre la nécessité qui regle les mouvements du monde physique & du monde moral (2).

Voilà néanmoins ce que l'Auteur ose appeller *des preuves claires de la non-liberté de l'homme* (3). Toutes ces preuves consistent à répéter que nous agissons toujours par un motif, & que *ce motif n'est point en notre pouvoir* (4). Equivoque puérile. Il n'est point est notre pouvoir de l'appercevoir ou de ne pas l'appercevoir, quand il se présente à notre esprit ; mais il est en notre pouvoir d'y acquiescer ou d'y résister par un autre motif. Nous ne sommes pas toujours les maîtres d'avoir une idée ou de ne pas l'avoir ; mais nous le sommes toujours de la suivre, ou d'y opposer une autre idée par la réflexion. Si une idée nous entraîne sans réflexion, c'est alors un premier mouvement, un acte indélibéré & in-

(1) Pages 2, 4, 213, 222.
(2) Page 222.
(3) Page 205.
(4) Page 206.

volontaire : mais nous ne le confondrons jamais avec nos actions libres & réfléchies. Telle est la philosophie du sens commun.

Comparer l'action de Socrate, qui ne veut pas se sauver de sa prison, dont la porte lui étoit ouverte, au mouvement d'un corps grave qui tombe; soutenir qu'il n'étoit pas en son pouvoir de se sauver, parce qu'il ne pouvoit pas se résoudre à se démentir un instant des principes auxquels son esprit s'étoit accoutumé (1), c'est prétendre qu'un homme vertueux & sage n'est pas plus louable en suivant les regles de la morale, qu'un scélérat en les violant; qu'un homme n'est pas plus capable qu'une pierre d'être récompensé ou puni.

§. 7.

Encore une contradiction. » Quand nous » disons que l'homme n'est point libre, nous » ne prétendons point le comparer à un corps » simplement mû par une cause impulsive; il » renferme en lui-même des causes inhérentes » à son être; il est mû par un organe intérieur » qui a ses loix propres, & qui est déterminé » nécessairement en conséquence des idées, des » perceptions, des sensations qu'il reçoit des » objets extérieurs « (2).

1°. Cet organe intérieur, c'est le cerveau; & l'Auteur a dit que le cerveau est purement passif dans les impressions qu'il reçoit (3). Or un organe purement passif, peut-il être mû

(1) Page 208.
(2) Page 208.
(3) Page 201.

autrement que par une *cauſe impulſive* ? L'homme eſt donc mû par le cerveau, le cerveau par les objets extérieurs ; voilà une ſuite de mouvements par impulſion, tels qu'ils s'operent dans les autres corps de la Nature. D'ailleurs il a eu ſoin de nous avertir que la volonté de l'homme eſt remuée ou déterminée ſecrétement par des *cauſes extérieures*, qui produiſent un changement en lui (1).

2°. Dira-t-il que le cerveau ſe meut lui-même, que le mouvement lui eſt eſſentiel, comme il eſt eſſentiel au corps grave de tendre vers le centre ? Alors le mouvement du cerveau ſera *ſpontané* : conſéquence que l'Auteur n'admettra jamais. D'ailleurs il ſoutient que ſi l'homme ſe meut lui-même, il ſe détermine ſans cauſe (2). Quel milieu trouvera-t-il entre toutes ces contradictions ?

Son embarras redouble à meſure qu'il avance. » Il eſt vrai, continue-t-il, qu'on nous dit » que l'ame jouit d'une activité qui lui eſt pro» pre : j'y conſens ; mais il eſt certain que » cette activité ne ſe déploiera jamais, ſi quel» que motif ou cauſe ne la met à portée de » s'exercer ; à moins qu'on ne prétendît que » l'ame pût aimer ou haïr, ſans avoir été » remuée, ſans connoître les objets, ſans » avoir quelqu'idée de leurs qualité. La pou» dre à canon a ſans doute une activité parti» culiere ; mais jamais elle ne ſe déploiera, ſi » l'on n'en approche le feu qui la force de » s'exercer «.

D'abord c'eſt abuſer du terme d'*activité*,

(1) Chap. 2, p. 16. (2) Page 209.

que de l'attribuer à un reſſort qui ſe débande, comme l'air dans la poudre à canon, lorſque le feu détruit de l'obſtacle qui le retenoit captif. Si le reſſort ſe débande ſans être mû par une cauſe impulſive, ſon mouvement eſt ſpontané; & la même contradiction revient toujours. L'activité d'un corps ne conſiſte qu'à pouvoir communiquer le mouvement qu'il a reçu d'un autre corps; & cette activité prétendue ſuppoſe qu'il eſt purement paſſif; il ne remueroit point, s'il n'étoit remué.

Puiſque l'ame a une *véritable activité*, elle a le pouvoir de ſe déterminer, d'aimer ou de haïr, *ſans avoir été remuée*. Cela ſuppoſe ſans doute qu'elle connoît les objets & leurs qualités; mais ſi ces qualités la remuent ou la déterminent néceſſairement, il n'eſt pas plus en ſon pouvoir de délibérer, ou de ſuſpendre ſa détermination, qu'il n'eſt au pouvoir du corps pouſſé de ſuſpendre l'effet de l'impulſion: elle eſt purement paſſive comme tout autre corps; & la conſcience dépoſe contre cette conſéquence.

Enfin il eſt à propos de remarquer que l'Auteur continue toujours à ſuppoſer que l'*idée* d'un objet, la perception de ſes qualités eſt une cauſe impulſive qui agit ſur le cerveau; tandis qu'il s'obſtine à ſoutenir qu'une ſubſtance ſpirituelle ne peut agir ſur la matiere.

Ce n'eſt point ſur notre ignorance qu'eſt fondé *ce ſentiment ſi profond* que nous avons de notre liberté (1); c'eſt au contraire ſur la connoiſſance claire & diſtincte du principe

(1) Page 210.

de nos actions & de la maniere dont elles s'operent. Plus nous les examinons, plus nous demeurons convaincus que ce sentiment intérieur n'est point illusoire, qu'il est plutôt le souverain degré de la certitude & de l'évidence.

§. 8.

Les Moralistes, quoi qu'en dise l'Auteur, n'ont point ignoré que l'homme, dans toutes ses actions, a constamment pour objet un bonheur existant ou imaginaire, durable ou passager, analogue à sa façon d'être, de sentir & de penser (1). Mais ce principe ne peut pas nous conduire fort loin dans la connoissance des motifs secrets qui font agir l'homme dans les différentes circonstances, ni des ressorts par lesquels on peut sûrement le remuer. Selon l'Auteur même, les inclinations & les goûts d'un particulier, l'idée qu'il se forme du bonheur, sont nécessairement analogues à son tempérament; & les tempéraments sont aussi diversifiés que les visages. Par les variations fréquentes que sa machine éprouve, le tempérament change à chaque instant; il faut par conséquent que ses goûts, ses desirs, ses opinions changent; qu'il n'y ait point d'uniformité dans sa conduite, ni de *certitude* dans les effets que nous pouvons en attendre (2).

En adoptant cette doctrine, quelle est la boussole qui peut diriger les Législateurs & les Politiques dans les réglements sur l'éducation, dans la formation des Loix, dans l'éta-

(1) Page 211. (2) Page 197, & c. 15.

bliſſement des peines & des récompenſes? Ainſi l'Auteur ne manque jamais de renverſer d'une main ce qu'il établit de l'autre. En nous vantant les effets merveilleux d'une bonne morale (1), il détruit d'avance toute la confiance que nous pourrions y avoir; ces effets ne peuvent être tout à la fois *néceſſaires* & *incertains*.

Lorſque la foi nous enſeigne que la Nature humaine eſt corrompue, qu'il lui faut des ſecours ſurnaturels pour faire le bien, elle ne porte aucune atteinte au dogme de la liberté; puiſqu'elle nous apprend que ces ſecours ſont proportionnés à la nature d'un Etre intelligent & libre. Dieu, qui a créé l'homme tel qu'il eſt, qui connoît tous ſes penchants, a-t-il les lumieres trop courtes ou une puiſſance trop bornée pour le mouvoir d'une maniere conforme à ſa nature?

La néceſſité de la grace n'eſt donc point une doctrine nuiſible, capable de décourager les hommes, de les jetter dans l'inertie ou le déſeſpoir (2), puiſque la Religion enſeigne que Dieu leur donne toujours la grace ou les moyens de l'obtenir; & que quand ils en ſont privés, c'eſt par leur faute.

On ne blâme point l'homme de s'aimer ſolidement lui-même, ni de chercher ſon véritable bonheur; on l'y exhorte au contraire. On ne lui dit point de détruire ou d'anéantir ſes paſſions, mais de les réprimer & de les régler. L'Auteur lui-même eſt forcé d'employer

(1) Page 213. Contagion ſacrée, c. 10, p. 67.
(2) Note, page 214.

ce langage, puiſqu'il avoue que les paſſions mal dirigées ſont *capables de produire les plus affreux ravages.*

Mais dans le ſyſtême de la néceſſité, comment diriger, comment modérer des paſſions, dont les effets ſont auſſi néceſſaires & auſſi peu réformables que ceux de l'ivreſſe ou de la folie (1)?

Il ſeroit difficile de comprendre quel ſens l'Auteur a donné aux expreſſions ſuivantes. » Malgré les illuſions, dit-il, de ce prétendu » *ſens intime*, qui, en dépit de l'expérience, » perſuade aux hommes qu'ils ſont libres; » toutes leurs inſtitutions ſe fondent ſur la » néceſſité. En effet, ſi l'on ne ſuppoſoit pas » dans certains motifs que l'on préſente aux » hommes, le pouvoir *néceſſaire* pour déter- » miner leurs volontés, à quoi ſerviroient la » parole, l'éducation, la légiſlation, la mo- » rale, la Religion même « (2)?

1°. S'eſt-il propoſé d'étouffer en nous le *ſens intime*, ou de nous perſuader que nous ne ſentons pas ce que nous ſentons effectivement?

2°. Qu'eſt-ce que l'expérience oppoſée au ſens intime? Quand il eſt queſtion de nos actions intérieures & de leur principe, quelle autre expérience pouvons-nous conſulter que la conſcience & le *ſentiment ſi profond* que nous en avons?

3°. L'éducation, la Légiſlation, la morale, la Religion propoſent à l'homme des motifs; elles ſuppoſent donc que ces motifs peuvent le

(1) Pages 200 & 201. (2) Pages 215 & 216.

déterminer ; la conséquence est évidente. Mais supposent-elles qu'ils le déterminent *nécessairement*, que le pouvoir de ces motifs est *nécessaire*, que l'homme ne peut pas y résister ? Il le peut si bien, qu'il y résiste en effet très-souvent.

§. 9.

Il est faux que » la Religion en tout pays » suppose le genre-humain & la Nature entière soumis aux volontés irrésistibles d'un » Etre nécessaire, qui regle leur sort d'après » les Loix éternelles de sa sagesse immuable « (1). Notre Religion ne nous enseigne point que Dieu ait déterminé nos actions par des décrets ou des *volontés irrésistibles* ; elle nous apprend au contraire que Dieu a créé l'homme libre, qu'il lui a donné des Loix & des Commandements ; mais qu'il a laissé le bien & le mal à son choix (2) : qu'il dispose de nous avec beaucoup de circonspection & de réserve (3). Dieu est un Etre *nécessaire*, c'est-à-dire, qui existe nécessairement ; mais s'il agissoit nécessairement, il n'agiroit plus avec sagesse : la sagesse suppose le pouvoir de choisir.

Il est faux que Dieu, *maître absolu* de nos destinées, en dispose en maître absolu & sans la coopération libre de notre volonté : il choisit & il réprouve ; mais la sagesse préside à son choix, & il ne réprouve que ceux qui l'ont mérité.

---

(1) Page 216.
(2) *Eccli.* 15, 14.
(3) *Sap.* 12, 18.

Il eſt faux que Dieu » force ſes créatures, » à leur inſu & malgré elles, de jouer un rôle » d'où peut réſulter leur bonheur & leur mal- » heur éternel «. Il eſt faux que le *libre arbitre* ne puiſſe ſe concilier avec la *prédeſtination*, & que ce dogme rentre dans la fatalité. Il eſt faux que Dieu décide *arbitrairement* du ſort de ſes créatures (1). Toutes ces aſſertions ſont expreſſément contraires aux dogmes les plus connus de notre Religion; il y a de la mauvaiſe-foi à nous attribuer, contre la notoriété publique, une doctrine que nous déteſtons.

Enfin, il eſt faux que la Religion rende les hommes inutiles, abjects & tremblants, ou bien qu'elle en faſſe des fanatiques cruels, inhumains, intolérants (2). Les hommes, qui ont été les plus utiles à leurs ſemblables, avoient tous de la Religion; nous n'avons pas lieu d'appercevoir que les Philoſophes ſoient devenus fort utiles, depuis qu'ils n'en ont plus. L'on trouve plus de fanatiſme, plus d'intolérance, plus d'aigreur dans leurs écrits, qu'il n'y en eut jamais dans les livres ni dans la conduite des croyants.

§. 10.

L'Auteur ſe flatte, en finiſſant, d'écraſer l'opinion

(1) Page 217.

(2) Page 219. Contagion ſacrée, ch. 7 & 8. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 13, p. 338 & 339. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 21, p. 352.

l'opinion de la liberté, par un ſophiſme fondé ſur une équivoque. » La liberté, dit-il, ne » peut ſe rapporter à aucune des fonctions de » notre ame ; car l'ame, au moment où elle » agit, ne peut agir autrement ; au moment » où elle choiſit, ne peut choiſir autrement ; » au moment où elle délibere, ne peut délibé- » rer autrement ; au moment où elle veut, ne » peut vouloir autrement ; parce qu'une choſe » ne peut pas exiſter & ne point exiſter en » même temps « (1).

Voici ce que ſignifie ce verbiage. Dès qu'on ſuppoſe que je fais tel choix ou que j'agis de telle maniere, on ne peut plus ſuppoſer que j'agiſſe ou choiſiſſe autrement ; ce ſeroit deux ſuppoſitions contradictoires. Mais s'enſuit-il qu'*avant la ſuppoſition*, je n'étois pas le maître d'agir ou de choiſir comme il m'a plu ? La néceſſité ou l'impuiſſance qui réſulte de mon choix, n'eſt donc qu'une néceſſité *conſéquente*, une néceſſité de *ſuppoſition* : c'eſt comme ſi l'on diſoit qu'en ſuppoſant que j'ai exercé ma liberté, on ne peut plus ſuppoſer que je ne l'aie pas exercée. Tel eſt exactement le ſens de cette maxime : que » l'homme n'eſt pas le maître » d'agir autrement qu'il ne fait, au moment » où ſa volonté eſt déterminée par ſon choix «. Mais un choix libre, une détermination libre, une volonté libre, ſont préciſément la même choſe.

Quand l'Auteur ajoute que c'eſt mon choix, *tel qu'il eſt*, qui me fait agir, il continue de

(1) Page 220.

jouer ſur la même équivoque : mon choix eſt tel, mon action eſt telle, parce qu'il me plaît, parce que j'exerce ma liberté & non autrement. Dans une queſtion auſſi ſérieuſe & auſſi importante, il n'eſt pas décent à un Philoſophe d'inſiſter ſur de petites ſubtilités de Logique.

Il eſt encore plus indécent d'allier des termes contradictoires, de dire qu'*être libre*, c'eſt céder à des motifs *néceſſaires* que nous portons au-dedans de nous-mêmes (1) ; que la *liberté* n'eſt que la *néceſſité* renfermée au-dedans de nous-mêmes (2) ; que quand l'homme choiſit, il ne peut choiſir autrement. Un choix néceſſaire n'eſt plus un choix, c'eſt un abus des termes : quand je tombe ſans l'avoir voulu, ce n'eſt pas un choix que je fais.

Troiſieme contradiction. » Si c'eſt de Dieu » que l'homme a reçu ſa liberté, c'eſt de Dieu » qu'il a reçu la faculté de choiſir le mal & de » s'écarter du bien ; ainſi c'eſt de Dieu qu'il a » reçu la détermination au péché « (3). Quoi ! la liberté de pécher & la détermination au péché, c'eſt la même choſe ? En vérité cela eſt trop fort.

Après ce tiſſu de contradictions, après un abus continuel des termes, après avoir toujours ſuppoſé ſans preuve ce qui eſt en queſtion, un Philoſophe oſe conclure, d'un ton dogmatique & triomphant, que tout ce qui ſe paſſe en nous, ainſi que tout ce qui arrive

(1) Page 221.
(2) Page 223.
(4) Note, page 220.

dans la Nature, eſt dû à des cauſes néceſſaires qui agiſſent d'après des loix néceſſaires, & qui produiſent des effets néceſſaires : que la néceſſité qui regle les mouvements du monde phyſique, regle auſſi ceux du monde moral, où tout eſt par conſéquent ſoumis à la *fatalité*. De toutes ces néceſſités prétendues, nous n'en connoiſſons qu'une ſeule, c'eſt celle qui force les Matérialiſtes de déraiſonner.

Admirateurs enthouſiaſtes des idées philoſophiques, ſentez-vous enfin le ridicule dont ſe couvrent leurs Auteurs, les outrages qu'ils font à la raiſon, l'injuſtice des éloges que vous leur prodiguez ? Dans tout ce que nous venons de lire contre la liberté, y a-t-il un ſeul raiſonnement concluant, une ſeule difficulté capable d'arrêter le lecteur ſenſé ? L'Auteur vous a exhortés vingt fois dans ſon livre, à interroger la Nature ; à préſent il vous défend d'écouter ſa voix, & de vous fier au *ſentiment profond* qu'elle vous donne de votre liberté : il vous a ordonné de conſulter l'expérience ; à préſent il lui ſubſtitue les raiſonnements d'une fauſſe Métaphyſique, l'idée d'une fatalité dont il ne peut fournir aucune preuve, & qui n'eſt qu'un rêve reſſuſcité de l'ancienne Philoſophie. Eſt-ce ainſi que l'on inſtruit les hommes ; que l'on diſſipe leurs erreurs ; que l'on remédie à leurs paſſions ; que l'on travaille à les rendre vertueux & raiſonnables ? Interrogez donc la Nature ; elle vous répondra que vous n'êtes ni un automate mû par des reſſorts, ni une brute aſſer-

vie à l'inſtinct, *ni un inſtrument paſſif entre les mains de la néceſſité.* Conſultez l'expérience ; elle vous dira que le ſcélérat le plus déterminé, n'a jamais oſé rejetter ſes crimes ſur l'influence d'un deſtin aveugle, ni ſur la force d'une paſſion à laquelle il n'ait pas pu réſiſter : que cette excuſe ne ſeroit admiſe chez aucun peuple du monde. Ecoutez la raiſon, elle vous apprendra que des actions néceſſaires ne peuvent être dignes de louange ni de blâme, de punition ni de récompenſe : que ſans liberté, il ne peut y avoir ni vice, ni vertu, ni loix juſtes, ni morale raiſonnable, ni relation, ni confiance, ni ſociété parmi les hommes. Nous allons le démontrer dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE XII.

Conſéquences dangereuſes du ſyſtême de la Fatalité.

§. I.

UN des principes ſur leſquels les Philoſophes inſiſtent le plus ſouvent pour avoir droit de propoſer toutes leurs opinions, c'eſt que la vérité ne peut jamais nuire ; que ſi elle déplaît à quelques particuliers dont elle bleſſe les intérêts, elle eſt toujours utile à l'eſpece humaine en général. Eſt-il poſſible, dit notre Auteur, qu'il pût réſulter du mal pour l'hom-

me d'une connoiſſance exacte des choſes, que pour ſon bonheur il eſt intéreſſé de connoître? Non, ſans doute. C'eſt ſur ſon utilité que la vérité fonde ſa valeur & ſes droits; l'utilité eſt la pierre de touche des ſyſtêmes, des opinions & des actions des hommes: les vérités les plus utiles, ſont les plus eſtimables. D'après cette regle, il conſent que l'on juge des principes qu'il a établis dans ſon Ouvrage. Si nous parvenons à prouver qu'ils ſont pernicieux, qu'ils ſappent la Morale par les fondements, qu'ils tendent à juſtifier tous les crimes, à étouffer toutes les vertus, qu'ils ſont deſtructifs de la ſociété; l'Auteur ne pourra refuſer d'avouer qu'ils ſont faux, & de paſſer condamnation.

Nous avons remarqué, Chap. IV, §. 6, que la néceſſité, le deſtin ou la fatalité ſont une pure ſuppoſition qui ne porte ſur aucun fondement; qu'il s'enſuivroit que tout ce qui n'arrive pas, eſt impoſſible, & qu'il n'y a rien de poſſible que ce qui arrive en effet; que cette opinion ſeroit capable de faire revivre parmi les hommes l'entêtement des Stoïciens ſur les préſages, ſur l'aſtrologie, ſur la divination; erreurs que tous les autres Philoſophes ſe ſont accordés à tourner en ridicule.

Vainement notre Auteur ſe flatte que l'utilité de ſes principes eſt aſſez démontrée par la vaſte chaîne de maux, que les ſyſtêmes erronés de la ſuperſtition ont produits ſur la terre, c'eſt-à-dire, par les maux que la Religion a cauſés. Nous avons déja répondu dans deux autres Ouvrages à ces maux prétendus

(1). Nous avons fait voir que les uns ſont fauſſement ſuppoſés, que les autres ne viennent point de la Religion, mais des paſſions humaines ; qu'ils ſeroient infiniment plus grands, ſi l'irreligion s'établiſſoit parmi les hommes ; nous ſerons encore forcés de retoucher cette matiere, en répondant aux objections de l'Auteur dans la ſeconde Partie.

Indépendamment de cette diſcuſſion, nous avons à examiner ſi, aux yeux de l'homme déſintéreſſé, dégagé de préjugés & ſenſible au bonheur de ſon eſpece, le ſyſtême du Fataliſme eſt utile ou dangereux. Déja l'Auteur prétend avoir prouvé, que ce ſyſtême fournit à la morale & à la politique, des mobiles vrais & réels, pour faire agir la volonté des hommes, & qu'il ſert à expliquer d'une façon fort ſimple le méchaniſme des actions, & les phénomenes du cœur humain.

Nous avons démontré au contraire, 1°. que le mobile qu'il donne à la morale pour faire agir les hommes, n'eſt point particulier au Matérialiſme; mais qu'il eſt commun à tous les ſyſtêmes. 2°. Que ce mobile ne ſuffit point, s'il n'eſt appuyé par la volonté du ſouverain Légiſlateur, par l'attente des peines & des récompenſes après cette vie. 3°. Que ſans cela, il varie ſelon les tempéraments, les habitudes, les goûts, les préjugés différents des hommes ; qu'il eſt plutôt une ſource d'erreur & de corruption, que de vérité dans la

(1) Déiſme réfuté, ſixieme Lettre. Apol. de la Religion chrétienne, ch. 11 & 14.

morale ; puiſqu'il établit les paſſions juges en dernier reſſort, de ce qui eſt vice ou vertu. 4°. Que ce ſyſtême autoriſe l'homme à ſacrifier le bien public à ſon intérêt particulier, & à commettre les plus grands crimes pour ſe procurer un bonheur apparent. 5°. Qu'en ſuppoſant que l'intention ni la liberté de l'agent n'entrent pour rien dans la moralité de ſon action, il s'enſuit que le crime qui produit d'heureux effets, contre l'intention de celui qui le commet, eſt la vertu par excellence.

Ajoutons encore que dans le ſyſtême de la Fatalité, l'homme vicieux eſt en droit de ne point s'informer ſi ſa conduite eſt utile ou nuiſible aux autres ou à lui-même ; il lui ſuffit qu'elle ſoit un effet néceſſaire de ſon tempérament, de ſon organiſation, de ſon goût actuel, pour qu'il doive juger qu'elle lui eſt commandée par la Nature : & puiſqu'il eſt diſpenſé de ſe reprocher ſon action après l'avoir faite, il ne l'eſt pas moins d'examiner les conſéquences avant de la faire.

Nous avons démontré de même, que l'explication donnée par l'Auteur du Méchaniſme des actions & des phénomenes du cœur humain, n'eſt qu'un tiſſu d'abſurdités & de contradictions.

On ne diſconvient point » qu'une éducation » ſenſée, des habitudes honnêtes, des ſyſtê- » mes ſages, des loix équitables, des récom- » penſes & des peines juſtement diſtribuées, » rendront l'homme bon « (1). Mais on ſou-

(1) Page 226. Contagion ſacrée, ch. 10, page 67.

tient que si les passions & leurs effets sont un phénomene nécessaire, dont l'homme ne peut ni ne doit rougir, l'éducation sensée, les habitudes honnêtes & le reste, sont des chimeres impossibles à concevoir, & encore plus impossibles à réaliser; que dans cette hypotese il ne peut y avoir ni vice, ni vertu, ni bons, ni méchants. Notre Philosophe achevera lui-même de nous en convaincre.

§. 2.

Quand on lui objecte, que si toutes les actions des hommes sont nécessaires, l'on n'est point en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises, ni même de se fâcher contre eux; qu'on ne peut leur rien imputer; que les Loix seroient injustes, si elles décernoient des peines contr'eux: en un mot, qu'en ce cas l'homme ne peut mériter ni démériter. » Je réponds, dit-il, qu'imputer une action » à quelqu'un, c'est la lui attribuer, c'est l'en » reconnoître pour l'Auteur; ainsi, quand même on supposeroit que cette action fût l'effet » d'un agent *nécessité*, l'imputation peut avoir » lieu « (1).

Il est évident, & le bon sens le décide, que lorsque l'agent est *nécessité*, ce n'est point à lui qu'on doit attribuer ni imputer l'action, mais à la cause qui l'a forcé de commettre l'action. Un agent nécessité n'est plus *agent*; à parler dans la rigueur, c'est *un instrument passif entre les mains de la nécessité*, selon l'ex-

(1) Page 227.

preſſion de l'Auteur (1). On n'attribue point, on n'impute point à un malade les folies ni les excès auxquels il s'eſt porté dans le délire que la fievre lui a cauſé ; ceux même qui en ont ſouffert ne le blâment point ; ils le plaignent, & en ont pitié.

Il n'eſt donc pas vrai que » le mérite & le » démérite d'une action, ſoient fondés ſur » les effets favorables ou pernicieux qui en ré» ſultent pour ceux qui les éprouvent «. Ils ſont fondés ſur la liberté & l'intention de l'agent qui en eſt l'Auteur. Le malade en délire n'eſt capable ni de mériter ni de démériter ; on ne lui ſait ni bon ni mauvais gré de ce qu'il fait, parce qu'il n'eſt pas libre.

Il eſt également faux que ſon action ſoit moralement bonne ni mauvaiſe, eſtimable ni mépriſable, pour ceux qui en ſentent les influences, enfin propre à exciter ni leur amour ni leur colere ; elle ne peut exciter que la compaſſion. Il y auroit de la cruauté à ſe mettre en colere contre un malade agité par le tranſport : quiconque ſoutient le contraire, n'a pas la tête plus ſaine que le malade. L'Auteur en fournit la preuve.

» La ſenſation pénible, dit-il, que produit » en moi la pierre qui tombe ſur mon bras, » n'en eſt pas moins une ſenſation qui me dé» plaît, quoiqu'elle parte d'une cauſe privée » de volonté, & qui agit par la néceſſité de » la Nature «. Cela eſt certain ; mais parce que la ſenſation me déplaît, dirai-je que l'action de la pierre eſt moralement mauvai-

(1) Chap. 6, page 75.

ſe, que la pierre a démérité ? Me mettrai-je en colere contre la pierre, la punirai-je de la douleur qu'elle m'a cauſée ? Faudra-t-il imiter les enfants, qui menacent ou qui battent les meubles contre leſquels ils ſe ſont bleſſés, ou ces hommes coleres dont parle l'Auteur, qui ſe mettent en fureur contre des objets inſenſibles & inanimés (1) ? Voilà où conduiſent ſes merveilleux principes.

§. 3.

» Les Loix, pourſuit-il, ne ſont faites que » pour maintenir la ſociété, & pour empê» cher les hommes aſſociés de ſe nuire ; elles » peuvent donc *punir* ceux qui les troublent, » ou qui commettent des actions nuiſibles à » leurs ſemblables, ſoit que ces aſſociés ſoient » des agens néceſſités, ſoit qu'ils agiſſent li» brement ; il leur ſuffit de ſavoir que ces » agents peuvent être modifiés «.

1°. L'Auteur contredit formellement ailleurs ce faux principe ; il décide *qu'un Dieu juſte ne peut punir des actions néceſſaires* (2) ; que des erreurs invincibles, des crimes involontaires, ne peuvent être punis que par le plus cruel & le plus injuſte des tyrans (3). Et une ſociété juſte peut les punir ?

2°. Il s'enſuivroit que l'on doit punir également & ſans diſtinction les inſenſés & les hommes raiſonnables ; les cerveaux malades

(1) Note, page 228.
(2) Tome 2, c. 7, page 212.
(3) *Ibid.* ch. 10, page 304.

& ceux qui ſe portent bien; ceux qui ont nui par inadvertence ou par cas fortuit, & ceux qui l'ont fait à deſſein & de propos délibéré. Tous peuvent être modifiés : un fou que l'on enferme, un frénétique que l'on enchaîne, ſont modifiés ; & ſans doute il n'y a aucune différence entre cette modification & celle d'un voleur que l'on fuſtige, ou d'un aſſaſſin que l'on envoie au gibet. Leurs actions ſont égales, dès qu'elles ont nui également ; ils ont également démérité, ils ſont également dignes de blâme & de châtiment. Excellente morale ! ſublime politique ! plan admirable de légiſlation !

3°. Ces agents peuvent être modifiés; mais un agent modifié par la volonté du Légiſlateur, eſt un *agent moral*, déterminé par une *cauſe morale*, qui peut obéir à cette cauſe ou y réſiſter, qui y réſiſte ſouvent, parce qu'il le veut. On ne voit ici ni impulſion phyſique d'un corps ſur un autre, ni contact phyſique, ni modification phyſique ; c'eſt l'homme qui agit & non la machine. Un Philoſophe qui penſe autrement, eſt digne d'aller modifier le flûteur automate, & de donner des loix aux animaux des forêts.

Cependant l'Auteur perſévere dans ſon opinion. » En décernant, dit-il, des gibets, des » ſupplices, des châtiments quelconques aux » crimes, le Légiſlateur ne fait autre choſe » que ce que fait celui qui, en bâtiſſant une » maiſon, y place des gouttieres, pour empêcher la pluie de dégrader les fondements » de ſa demeure «. Par conſéquent, ſi les eaux viennent à s'écarter de la gouttiere, & à dé-

grader les fondements, il faudra les punir, comme le malfaiteur qui a bravé les châtiments, ou comme le voisin malicieux, qui a détourné la gouttiere du côté des fondements. En lisant cette absurdité, on est tenté de demander si l'Auteur a cru parler à des hommes.

» Quelle que soit, continue-t-il, la cause » qui fait agir les hommes, on est en droit » d'arrêter les effets de leurs actions, de même » que celui dont un fleuve pourroit entraîner » le champ, est en droit de contenir ses eaux » par une digue; ou même, s'il le peut, de » détourner son cours «. Cela n'est pas douteux. On est également en droit de prévenir & d'empêcher le préjudice que peuvent porter les êtres inanimés, & les agents raisonnables, les animaux & les hommes, les insensés & les gens de bon sens, les frénétiques & les malfaiteurs; il s'agit seulement de savoir, si l'obstacle qu'on leur oppose, peut être envisagé de même; si la digue que l'on oppose aux ravages d'un fleuve, est une *punition*; si l'on doit établir des gibets pour les fous, & des supplices pour les malades.

§. 4.

Malgré son entêtement; l'Auteur a senti la difficulté, & il se propose l'objection. » On » nous dira sans doute que la société ne pu» nit pas pour l'ordinaire les fautes aux» quelles la volonté n'a point de part; c'est » cette volonté seule que l'on punit; c'est elle » qui décide du crime & de son atrocité; &

» si cette volonté n'est point libre, on ne » doit point la punir «(1).

Au lieu de répondre, le Philosophe nous jette à l'écart. Il dit que la société est composée d'êtres sensibles & raisonnables, que les Loix & la crainte doivent influer sur leurs volontés; que s'il se trouve des hommes assez mal constitués pour être insensibles à ces motifs, ils sont punis & exclus de la société. Voilà toute sa réponse à une objection qui l'écrase.

Sophiste de mauvaise foi, vous n'échapperez pas. Il n'est pas question de savoir si les hommes méchants, malfaiteurs, insociables, doivent être punis; personne n'en disconvient: mais s'il faut punir également ceux qui nuisent sans le vouloir, & ceux qui nuisent de propos délibéré; s'il faut traiter de même celui qui a tué son ami malgré soi, & en voulant le défendre, & celui qui a égorgé son ennemi de dessein prémédité & par vengeance, tous deux ont commis un meurtre, tous deux ont nui à la société; leur sort doit-il être le même? Telle est la difficulté à laquelle on vous somme de satisfaire.

Nous sommes des êtres *sensibles & raisonnables*; sentez-vous au moins la force des termes, & comprenez-vous ce que c'est qu'une *machine raisonnable*?

Vous décidez sans restriction, que la société punit avec justice les actions qui lui sont vraiment nuisibles, soit qu'elles soient libres,

(1) Page 229. De l'Esprit, second Discours, chap. 6, p. 137.

ſoit qu'elles ſoient néceſſaires (1). Elle punira donc avec juſtice le malheureux qui a tué ſon ami, en expoſant ſa propre vie pour le tirer des mains d'un aſſaſſin; elle récompenſera avec juſtice le ſcélérat qui, en plongeant le poignard dans le ſein de ſon pere, lui a percé ſans le ſavoir, un ulcere dont il alloit mourir.

Nous convenons que la folie eſt un état involontaire & néceſſaire : qu'il eſt cependant juſte de priver de la liberté les fous, pour les empêcher de nuire (2). Mais nous demandons ſi un fou qui a fait un meurtre, doit être traité comme le ſcélérat qui a fait la même action dans ſon bon-ſens & avec une pleine liberté ?

§. 5.

L'Auteur peut blâmer, tant qu'il lui plaira, l'injuſtice de la ſociété, lorſqu'elle punit des actions auxquelles elle a donné lieu, & qu'elle ne s'eſt point appliquée à prévenir; il peut s'élever contre les peines trop rigoureuſes, que certains peuples ont établies pour les différentes eſpeces de crimes, & en particulier contre la peine de mort : il peut exhaler ſa bile contre les Gouvernements qui puniſſent par des ſupplices les crimes qu'ils ont fait naître, & dont ils ſont eux-mêmes la premiere cauſe (3). Ces déclamations bien ou mal fon-

(1) Page 230.
(2) Page 231.
(3) Pages 232 & ſuiv. Contagion ſacrée, c. 7, p. 138 & ſuiv.

dées, sont étrangeres à la question, & n'ont pour but que de dévoyer le lecteur; elles ne servent de rien pour nous faire comprendre comment des actions nécessaires, inévitables, produites par une fatalité irrésistible, peuvent être dignes de peine ou de récompense, criminelles ou vertueuses.

On augmente encore l'embarras, quand on ajoute que les injustices d'une société aveugle & mal constituée, sont aussi nécessaires que les crimes de ceux qui la troublent & la déchirent (1). Lorsque la société est aveugle, elle l'est donc nécessairement; son aveuglement est donc sans remede; il n'y a point de remede contre la nécessité. Si la société est mal constituée, c'est par fatalité & par l'ordre immuable de la Nature; il y auroit de la folie à vouloir y résister. Si elle commet des injustices, elles sont aussi inévitables que le dérangement des saisons & les maladies causées par l'intempérie de l'air. Si des Particuliers la troublent, leurs crimes ne sont pas plus dignes de châtiment que la mauvaise constitution de leur tempérament ou la conformation défectueuse de leurs membres. Dès que tout est nécessaire, tout est immuable: il est aussi ridicule d'invectiver contre les excès des passions, que contre les ravages d'une grêle ou d'un incendie. Si tout un peuple avoit le cerveau dérangé, auroit-on bonne grace de lui prêcher la sagesse?

„ Un corps politique, quand il est en dé-

(1) Page 235, De l'Esprit, premier Discours, chap. 4, p. 69.

» mence, ne peut pas plus agir conformé-» ment à la raiſon, qu'un de ſes membres » dont le cerveau eſt troublé «. Ainſi parle notre Matérialiſte (1). Un Philoſophe qui veut, par des ſyſtêmes & par des reproches, guérir le corps politique malade, agit donc auſſi ſenſément, que s'il alloit débiter ſa Morale aux Petites-Maiſons. Nous laiſſons au lecteur le ſoin de renvoyer à ce réformateur viſionnaire, les épithetes injurieuſes dont il nous honore.

Si on lui objecte que ſes maximes, en ſoumettant tout à la néceſſité, doivent confondre ou même détruire les notions que nous avons du juſte & de l'injuſte, du bien & du mal, du mérité & du démérite : « Je le nie, répond-il ; » quoique l'homme agiſſe néceſſairement dans » tout ce qu'il fait, ſes actions ſont juſtes, » bonnes & méritoires, *toutes les fois* qu'elles » tendent à l'utilité réelle de ſes ſemblables, » & de la ſociété où il vit ; & l'on ne peut » s'empêcher de les diſtinguer de celles qui » nuiſent réellement au bien être de ſes aſſo-» ciés « (2).

La déciſion eſt claire : dès qu'une action tend à l'utilité de la ſociété, ſoit qu'elle ſe faſſe ſelon l'intention, ou contre le gré de celui qui la commet, elle eſt juſte, bonne, méritoire. Un Empyrique qui a vendu à ſes concitoyens, une drogue utile & ſalutaire, croyant

(1) Page 235. De l'Eſprit, premier Diſcours, ch. 4, p. 69.

(2) Page 236. Contagion ſacrée, ch. 10, p. 63 & 64. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 1, p. 87. Eſſai ſur les préjugés, ch. 7, p. 202.

leur vendre un poiſon pour les faire tous périr, a fait une action bonne, louable, vertueuſe; il mérite des éloges & des récompenſes. Un Catilina conjuré contre ſa patrie, réſolu de la mettre à feu & à ſang, qui y a cauſé, ſans le vouloir, une révolution utile, d'où s'eſt enſuivie la proſpérité de l'Etat, eſt un héros auquel on doit des ſtatues. L'incendiaire qui, en répandant l'alarme parmi ſes concitoyens au milieu de la nuit, les a mis en état de répouſſer l'ennemi qui venoit les ſurprendre, a mérité des couronnes. Ces ſcélérats ne prévoyoient point les ſuites heureuſes de leur forfait, ils avoient une intention toute contraire; n'importe: dès que leur crime a été utile, ſa nature a changé, il eſt devenu un acte de vertu. Que l'effet ait été prévu ou imprévu, volontaire ou involontaire, libre ou non libre, cela eſt égal.

Voilà la ſaine Morale qu'établit le Matérialiſme, ou plutôt les abſurdités & les horreurs que l'on oſe prêcher à un ſiecle philoſophe (1).

§. 6.

Par une ſuite néceſſaire de ces mêmes principes, notre ſavant Moraliſte ſoutient que le ſyſtême du Fataliſme ne tend point à nous enhardir au crime, & à faire diſparoître les remords, comme ſouvent on l'en accuſe. » Les » remords, dit-il, ſont des ſentiments dou» loureux, excités en nous par les effets pré» ſents ou futurs de nos paſſions; ſi ces ef-

(1) De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 6, p. 137.

» fets ſont toujours utiles pour nous, nous » n'avons point de remords : mais dès que » nous ſommes aſſurés que nos actions nous » rendront haïſſables ou mépriſables aux au- » tres, ou dès que nous craignons d'en être » punis d'une maniere ou d'une autre, nous » ſommes inquiets & mécontents de nous- » mêmes, &c. « (1).

De cette doctrine il ſuit évidemment, 1°. que les ſcélérats dont nous avons parlé, ſont très-juſtement fondés à étouffer les remords de leur crime, dès qu'ils en voient naître les plus heureux effets pour eux & pour la ſociété ? que loin de s'en repentir, ils doivent s'en applaudir, & ſe regarder comme des perſonnages très-vertueux & très-reſpectables. 2°. Que toutes les fois qu'un homme paſſionné & vicieux eſt ſûr que ſes crimes ſeront ignorés, qu'il ne ſera ni blâmé, ni mépriſé, ni puni, il peut en ſûreté de conſcience calmer ſes remords & ſatisfaire ſes paſſions ſans ſcrupule. Qu'importe que dans d'autres circonſtances cette conduite puiſſe lui attirer du dommage, pourvu qu'il en ſoit certainement à couvert pour cette fois ? *La bourſe ou la vie ; nous ſommes ſeuls, je ſuis le plus fort ; il n'eſt pas queſtion entre nous de probité, mais d'utilité.* C'eſt ainſi que tout voleur eſt en droit d'argumenter contre le Matérialiſte. 3°. Dès qu'il eſt paſſé en dogme que tout eſt néceſſaire, que les effets des paſſions ne ſont pas plus libres que ceux du délire, ils ne peuvent plus exciter la haine ni le mépris ; ils ne peuvent émou-

(1) Page 237.

voir que la compassion ; personne n'est tenté de haïr, de mépriser, ni de punir celui qui a un transport au cerveau ou des convulsions. Dans cette hypothèse, quel pourra être le fondement des remords ? » L'homme de bien » & le méchant agissent par des motifs égale- » ment nécessaires ; ils different simplement » pour l'organisation, & pour les idées qu'ils » se font du bonheur « (1). La différence d'organisation est-elle un titre de haine ou de mépris ? Y a-t-il de la justice à mépriser ou à détester ceux dont les organes ont été mal conformés par la Nature ?

» Dans une société dépravée, continue l'Au- » teur, les remords, ou n'existent point, ou » bientôt ils disparoissent. Nous n'avons ja- » mais ni honte ni remords des actions que » nous voyons approuvées ou pratiquées par » tout le monde..... Les assassins & les voleurs, » quand ils vivent entr'eux, n'ont ni honte » ni remords « (2).

Tout cela est faux, contraire à l'expérience, contredit par l'Auteur lui-même. En premier lieu, il décrit les agitations, les craintes, les remords d'un Tyran assez puissant pour n'avoir pas à redouter les châtiments des hommes, non plus que leur haine ou leur mépris. Quel tableau que celui de Tibere, encensé par un peuple d'esclaves, & tel qu'il s'est peint de sa propre main ! Etoit-ce la crainte du châtiment, de la haine ou du mépris de ses vils adulateurs, qui avoient déchaî-

(1) Page 239.
(2) Pages 238 & 239.

né contre lui les furies qui lui déchiroient le cœur (1) ?

En second lieu, il avoue que les idées de vice & de vertu subsistent *dans les sociétés les plus corrompues* (2). Il n'est donc pas possible que la dépravation y parvienne jamais, au point d'étouffer les remords dans les ames vicieuses ; &, malgré leurs efforts, elles n'y réussissent pas.

En troisieme lieu, il est faux que les assassins & les voleurs, vivants entr'eux, n'aient ni honte ni remords ; on peut s'en fier à leur propre témoignage : il n'en est pas un seul qui, dans le plus violent accès de ses fureurs, n'ait desiré cent fois le sort d'un homme de bien.

C'est donc une dérision de conclure, après tant de fausſetés palpables, que le système de la nécessité est non-seulement véritable & fondé sur des expériences certaines, mais encore qu'il établit la Morale sur des fondements inébranlables (3). Quelle Morale, que celle qui confond le vice & la vertu, justifie tous les scélérats, livre les gens de bien sans défense, aux passions des méchants !

Le système de la nécessité est faux ; il ne porte que sur des suppositions absurdes : l'éternité de la matiere & du mouvement, le mouvement essentiel à la matiere, & néanmoins reçu par impulsion, le monde sagement arrangé, & réguliérement conduit sans cause intelligente, l'identité de l'ame & du

(1) Suétone, vie de Tibere.
(2) Page 240. (3) *Ibid.*

corps, les actes spirituels & indivisibles de l'homme émanés de la matiere; telles sont les absurdités qui lui servent de base. Il est contraire à la plus sûre & à la plus infaillible de toutes les expériences, au sentiment intime, au cri de la Nature & de la conscience. Il sappe les fondements de la Morale en confondant l'honnête avec l'utile, les actions fortuites avec les actes réfléchis, en justifiant tous les excès des passions, en étouffant la honte, la crainte, les remords, en rendant les Loix ridicules & les châtiments absurdes.

§. 7.

Quand on reproche au Fatalisme de décourager les hommes, de refroidir leurs ames, de les plonger dans l'apathie, de briser les nœuds qui devroient les lier à la société; quand on dit: *si tout est nécessaire, il faut laisser aller les choses & ne s'émouvoir de rien:* » Mais, répond » l'Auteur, dépend-il de moi d'être sensible » ou non? Mes sentiments sont nécessaires; » ils dépendent de ma propre nature, que l'é- » ducation a cultivée. Quoique je sache que la » mort est nécessaire, je ne suis pas moins » touché de la perte d'une épouse, d'un en- » fant, d'un ami: quoique je n'ignore pas » qu'il est de l'essence du feu de brûler, je ne » me croirai pas dispensé d'employer tous » mes efforts pour arrêter un incendie.« (1). Voilà peut-être la plus apparente & la moins

(1) Page 242.

ridicule des objections du Fataliſme.

Nous répondons, 1°. que ſi la ſenſibilité eſt néceſſaire, du moins elle n'eſt pas raiſonnable; c'eſt une erreur de la Nature. Auſſi les Stoïciens, partiſans de la Fatalité, ne ceſſoient de prêcher l'apathie ou l'inſenſiblité, & la regardoient comme la ſouveraine ſageſſe. Notre Philoſophe adopte leur ſentiment, en diſant qu'une réſignation raiſonnée aux décrets du ſort, une heureuſe apathie ſeroit deſirable pour les ames trop tendres. Diſons mieux, elle ſeroit deſirable pour tous les hommes: moins ils ſeront ſenſibles, moins ils ſeront hommes, plus ils ſeront ſages. Conſéquemment on a toujours remarqué qu'un Philoſophe fidele à ſes principes, eſt le plus dur & le plus inſociable de tous les êtres.

2°. Nous pouvons ſans doute être affligés de la mort de nos proches; mais il y auroit de la folie à leur en ſavoir mauvais gré, ou à les en blâmer. Ainſi nous pourrons être affligés des crimes des méchants, dont nous aurons à ſouffrir; mais nous ſerions inſenſés de les croire dignes de blâme ou de punition. Vainement on repliquera que le blâme & la punition ſont un remede néceſſaire, qui arrêtera néceſſairement le crime: ſi le crime eſt auſſi involontaire que la mort, on ne peut pas plus remédier à l'un qu'à l'autre. Les méchants ſentiront très-bien qu'alors le blâme & la punition ſeront injuſtes, qu'ils ſont en droit de les braver. L'efficacité des peines & des récompenſes eſt une démonſtration de la liberté. Le ſuicide eſt blâmable, parce qu'il eſt volontaire; il faut des peines pour l'arrêter; mais jamais

on ne pouſſera la démence juſqu'à noter d'infamie la mort involontaire.

3°. L'on doit faire des efforts pour arrêter un incendie ; à une cauſe phyſique on doit oppoſer un obſtacle de même nature ; l'effet en eſt néceſſaire, comme la cauſe même. Mais s'aviſera-t-on d'y oppoſer un obſtacle moral, d'argumenter contre le feu pour l'empêcher de brûler, de décerner contre lui des peines ? Ranger dans la même claſſe les cauſes phyſiques & les cauſes morales, la *certitude* de l'effet des premieres, & la *probabilité* de l'effet des ſecondes, n'eſt-ce pas confondre toutes les notions, abuſer du langage, inſulter la raiſon ?

§. 8.

Auſſi notre Philoſophe, voulant développer les ſuites heureuſes du ſyſtême de la Fatalité, montre évidemment qu'il n'y croit pas lui-même ; il le contredit autant par ſa conduite, que par les aveux qui lui ſont échappés malgré lui. » De tous les avan» tages, dit-il, que le genre-humain pour» roit retirer du dogme de la Fatalité, s'il » l'appliquoit à ſa conduite, il n'en eſt point » de plus grand que cette indulgence, cette » tolérance univerſelle, qui devroit être » une ſuite de l'opinion que *tout eſt néceſ*» *ſaire* « (1).

Nous avons vu, & nous verrons encore mieux dans la ſuite, combien notre Fataliſte

(1) Page 243.

prétendu eſt intolérant. Perſonne n'a jamais déclamé avec plus d'aigreur, invectivé avec plus d'amertume, contre ceux qui ne penſent pas comme lui. Serons-nous encore dupes de la tolérance des Philoſophes ? ils la veulent pour eux ſeuls, bien réſolus de ne point l'exercer envers les autres.

» En conſéquence de ce principe, dit-il, » le Fataliſte, s'il avoit l'ame ſenſible, plaindroit ſes ſemblables, gémiroit ſur leurs » égarements, chercheroit à les détromper, » ſans jamais s'irriter contr'eux, ni inſulter » à leur miſere. De quel droit en effet haïr ou » mépriſer les hommes « (1) ?

Un Fataliſte auroit l'*ame ſenſible !* Il faudroit qu'il démentît tous ſes principes. Il ne *s'irriteroit point ?* Mais les Philoſophes ſont encore plus coleres que les Poëtes. *Il n'inſulteroit point à notre miſere.* Pourquoi donc deux volumes entiers d'inſultes & de reproches ſanglants ? *De quel droit haïr & mépriſer les hommes ?* En effet, de quel droit haïr ou mépriſer les méchants ? Ils ſont ce que la Nature les a faits. La haine & le mépris ſont cependant les ſeuls obſtacles qu'on puiſſe oppoſer à leurs excès ; c'eſt la remarque de l'Auteur (2). Il faut donc les haïr & ne pas les haïr, les mépriſer & ne pas les mépriſer : tout cela eſt d'une conſéquence admirable.

L'ignorance

(1) Page 243. Eſſai ſur les Préjugés, c. 3, p. 67. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, c. 2, p. 96.
(2) Page 237.

» L'ignorance des hommes, pourſuit-il, » leurs préjugés, leurs foibleſſes, leurs vi» ces, leurs paſſions, ne ſont-ils pas des » ſuites néceſſaires de leurs mauvaiſes inſti» tutions «?

Il falloit dire au moins, de leur mauvais tempérament, de leur organiſation défectueuſe, des cauſes phyſiques qui influent ſur eux (1); les mauvaiſes inſtitutions viennent de la même ſource, & ſont également néceſſaires. Tant que l'ordre phyſique ne ſera pas corrigé, l'ordre moral ſera toujours le même; c'eſt la Nature qu'il faut réformer, c'eſt l'eſſence des choſes qu'il faut changer; le mal moral n'eſt autre choſe que le dérangement produit en nous par des *cauſes phyſiques*, dont le jeu eſt un ſecret pour nous (2): telle eſt la déciſion de l'Auteur.

» Le Fataliſte, dit-il, gémira de voir la » néceſſité exercer à tout moment ſes juge» ments ſéveres ſur les mortels qui mécon» noiſſent ſon pouvoir, ou qui ſentent ſes » coups, ſans vouloir reconnoître la main » dont ils partent «.

Qu'il gémiſſe tant qu'il lui plaira, la néceſſité eſt ſourde, & le deſtin eſt inexorable. C'eſt par ſon influence même que les mortels méconnoiſſent ſon pouvoir & ſes coups, c'eſt par elle qu'ils ſont aveugles & ignorants, puiſque l'*ignorance eſt néceſſaire* (3); quand ils ſeroient plus éclairés, cela ne remédieroit

(1) Tome 2, chap. 10, page 303.
(2) Page 249.
(3) Page 243.

à rien ; on ne réſiſte point à l'empire de la néceſſité.

» Le Fataliſte ne troublera point le repos de » la ſociété, il ne ſoulevera point les peuples » contre la puiſſance ſouveraine « (1). Mais repréſenter la puiſſance ſouveraine comme la ſource de tous les maux, prétendre que tous les peuples peuvent la révoquer & changer leur gouvernement (2), n'eſt-ce point les ſoulever contr'elle, & troubler le repos de la ſociété ?

Laiſſons donc ce Fataliſte inconſéquent, remplir deux pages entieres de déclamations contre les maux, les déſordres, les égarements prétendus de la ſociété & du gouvernement ; qu'il gémiſſe ſur la Nature, ſur l'ordre phyſique, ſur l'eſſence des choſes, ſur la néceſſité, s'il veut s'accorder avec lui-même, & ſes gémiſſements ſeront fort utiles.

§. 9.

Il a ſenti que ſon ſyſtême révolteroit le bon ſens, il tâche de ſe roidir contre les conſéquences. » Que l'on ne nous diſe point » que c'eſt dégrader l'homme, que de réduire » ſes fonctions à un pur méchaniſme ; que » c'eſt honteuſement l'avilir, que de le com» parer à un arbre, à une végétation abjecte.... » Le Philoſophe, exempt de préjugés, n'en» tend point ce langage, inventé par l'igno» rance de ce qui conſtitue la vraie dignité

(1) Page 244.
(2) Voyez ch. 9, & ailleurs.

» de l'homme..... Oui, je le dis avec courage, » l'homme de bien, quand il a des talents & » des vertus, eſt pour les êtres de ſon eſpece, » un arbre qui leur fournit & des fruits & de » l'ombrage. L'homme de bien eſt une machi- » ne, dont les reſſorts ſont adoptés de maniere » à remplir leurs fonctions d'une façon qui » doit plaire. Je ne rougirai pas d'être une ma- » chine de ce genre « (1).

Permis à ce Philoſophe courageux d'être une machine qui déraiſonne, les autres hommes peuvent avoir un goût différent & mieux fondé. Nous ne ſommes point tentés de remercier un arbre des fruits & de l'ombrage qu'il nous procure, ni de féliciter un automate de ce qu'il fait bien ſes fonctions. L'on n'a point encore établi de punition pour un ſauvageon qui porte des fruits amers, ni de ſupplices pour châtier une machine défectueuſe. Dès que l'homme de bien & le méchant ſont des êtres de cette eſpece, tout ſyſtême de morale eſt une rêverie & une abſurdité. Une action utile à la ſociété, eſt une production de la Nature, comme les fruits & les légumes, un forfait n'eſt qu'un événement malheureux, comme le débordement d'un fleuve ou l'éruption d'un volcan : la Morale n'a rien à voir ni à l'un ni à l'autre : il n'y a plus ni vice ni vertu ; l'Auteur en fait équivalemment l'aveu.

» Tout eſt toujours dans l'ordre, dit-il, » relativement à la Nature, où tous les êtres » ne font que ſuivre les loix qui leur ſont

(1) Page 246.

» impoſées..... Les orages, les vents, les » tempêtes, les maladies, les guerres, les » peſtes & la mort, ſont auſſi néceſſaires à ſa » marche, que la chaleur bienfaiſante du ſo- » leil, que les années fertiles, la ſanté, la » paix & la vie : *les vices & les vertus*, l'i- » gnorance & la ſcience, ſont également né- » ceſſaires ; les uns ne ſont des biens, les au- » tres ne ſont des maux, que pour des êtres » particuliers, dont ils favoriſent ou déran- » gent la façon d'exiſter..... La Nature diſ- » tribue de la même main l'ordre & le dé- » ſordre, le plaiſir & la douleur, le bien » & le mal, *le vice & la vertu* (1). Déja il a dit ailleurs, *qu'il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe, parce qu'il eſt de ſon eſſence de nuire* (2).

Le vice n'eſt donc pas plus contraire que la vertu à l'ordre éternel de la Nature ; l'homme de bien & le criminel ſuivent également les loix qui leur ſont impoſées ; ils ne font l'un & l'autre qu'obéir au deſtin & à la néceſſité.

Malfaiteurs & ſcélérats de toute eſpece, fléaux du genre-humain, peſtes de la ſociété, vous pouvez vous tranquilliſer. Vous jouez le rôle que vous preſcrit la Nature ; ſoyez Matérialiſtes, vous n'aurez rien à vous reprocher. Dépend-il de vous de réſiſter à la fatalité qui vous entraîne, au tempérament

(1) Pages 247 & 248. De l'Eſprit, premier Diſcours, chap. 4, page 69.

(2) Chap. 5, page 65. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, chap. 10, page 193.

que vous tenez de la Nature, aux causes physiques, dont rien ne peut changer le cours ni arrêter les effets? Pourquoi auriez-vous des frayeurs, des regrets, des remords? Autant vaudroit vous affliger de n'avoir pas quatre pieds ou deux ailes. Tout est bien, puisque tout est nécessaire. L'homme vertueux n'a aucun droit de se préférer à vous, il a suivi comme vous le penchant qu'il avoit reçu de la Nature. Bientôt votre sort sera semblable au sien; la mort va vous rendre parfaitement égaux; il n'a rien à espérer de ses vertus prétendues, comme vous n'avez rien à craindre pour vos crimes. Votre sommeil sera aussi profond & aussi paisible que le sien, puisqu'il ne peut être troublé par aucun rêve, ni suivi d'aucun réveil (1).

C'est ainsi que le Matérialiste charitable doit parler au *scélérat moribond*, dont il nous peint les transes & les combats (2); c'est ainsi qu'il donnera une *base inébranlable* à la morale, ainsi qu'il nous guérira de nos maux, & nous donnera le goût de la vertu.

§. 10.

» Ne taxons point, dit-il, la Nature de » bonté ou de malice; ne nous imaginons » pas que nos cris & nos vœux puissent ar- » rêter sa force toujours agissante d'après des » loix immuables. Soumettons-nous à notre

(1) Voyez chap. 13, page 226.
(2) Page 240.

» sort «. Et quelques lignes plus bas, il ne veut pas que nous accusions la Nature d'être inexorable pour nous ; parce que si nos maux sont sans remede, nous pouvons toujours nous tuer quand il nous plaît (1).

La ressource peut paroître un peu dure à ceux qui n'ont pas le cerveau dérangé ; & puisque c'est la seule qui reste au Matérialiste hypocondre, nous ne sommes pas tentés de la lui envier. Si nos cris & nos vœux ne servent de rien contre les forces de la Nature, qu'est-ce que signifient donc les tendres gémissements que l'Auteur a poussés sur les erreurs, les vices & les calamités des hommes (2)? En quoi consistent les remedes que la Nature fournit à nos maux (3)? En quel sens n'est-elle pas inexorable? Ici notre Philosophe s'attache à disculper la Nature des maux de l'humanité; dans la seconde Partie, il reprochera ces mêmes maux à la Providence. Selon lui, la Nature est *impartiale* pour toutes ses productions (4); ailleurs il accusera la Providence de partialité. Ainsi ce Protée change à chaque instant de principe & de langage, soutient le pour & le contre, ne suit aucune route certaine.

Nous concevons très-bien que, dans le système de la Fatalité ou de l'enchaînement éternel des choses, il n'est point de petites causes dans l'Univers (5); que les moins intéressantes en apparence, peuvent produire

(1) Pages 248 & 249.
(2) Pages 244 & 245.
(3) Page 249.
(4) *Ibid.*
(5) Page 251.

les plus grands effets & les plus affreuſes calamités ; que les paſſions d'un ſeul homme & ſa conſtitution phyſique, ont été la premiere cauſe des ravages que le Mahométiſme a cauſés dans l'Aſie, dans l'Afrique & dans l'Europe ; mais il eſt ridicule d'obſerver que » ſi » l'on eût dans l'origine oppoſé les moin» dres obſtacles, les événements, dont nous » ſommes ſurpris, ne ſeroient point arri» vés « (1).

Par la chaîne éternelle, qui lie néceſſairement & immuablement les cauſes aux effets, il étoit arrêté que ces obſtacles n'auroient pas lieu. Pour que ces obſtacles ſe fuſſent rencontrés, il eût fallu que l'ordre ſuppoſé de la Nature eût été changé ; & cet ordre eſt auſſi néceſſaire, auſſi immuable que l'eſſence des choſes. En vertu de cet ordre, il étoit impoſſible que Mahomet n'exiſtât pas, qu'il ne fût pas organiſé de telle maniere, qu'il ne formât point ſon projet, ou que ce projet ne fût pas accompli. C'eſt ainſi que l'on doit raiſonner dans les principes du Matérialiſme.

§. II.

De là il s'enſuit que » le ſort de la race » humaine & celui de chaque homme en par» ticulier dépend à tout moment de cauſes » inſenſibles, dont il nous eſt impoſſible de » prévoir, d'apprécier ou d'arrêter l'action : » que nous ne pouvons noûs-mêmes répon» dre un inſtant de notre deſtinée ; que l'hom-

(1). Pages 252 & 253.

» me le plus vertueux peut, par la combi-
» naiſon bizarre de circonſtances inopinées,
» devenir en un inſtant, l'homme le plus
» criminel « (1).

L'Auteur reconnoît que cette vérité eſt effrayante & terrible; il devoit avouer plutôt que c'eſt une abſurdité déſeſpérante & qui révolte le bon-ſens. Elle laiſſeroit la vertu ſans eſpoir & ſans reſſource, le crime ſans frein & ſans remords; elle rendroit la prudence & la prévoyance inutiles; elle ôteroit à la Morale ſes fondements, aux Loix leur force, à la raiſon ſes effets & ſon application. Ce n'eſt donc pas aſſez de dire que le Fanatiſme réſout facilement l'homme de bien à mourir (2); il faut ajouter que dans ce ſyſtême, l'homme de bien n'a rien de mieux à faire que de ſe détruire promptement, de peur que la combinaiſon bizarre des circonſtances ne le rende en un inſtant & malgré lui, l'homme le plus criminel.

Telle eſt l'hypotheſe abſurde, cruelle, déſolante que l'on veut mettre à la place d'une Providence ſage, attentive, juſte, bienfaiſante, qui a créé l'homme libre & maître de ſes actions; qui a laiſſé à ſon choix le bien & le mal, *la vie & la mort* (3); qui l'excite à la vertu par la voix de la conſcience; qui le détourne du vice par les remords & par la crainte d'une éternité malheureuſe; qui le conſole dans ſes peines par l'eſpérance d'une meilleure

(1) Pages 254 & 255. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, c. 2, page 92.
(2) Page 255. (3) *Eccli.* 15, 18.

vie; qui le retire de ſes égarements par la promeſſe du pardon. Indépendamment des preuves directes de ces deux ſyſtêmes, en fermant les yeux pour un inſtant ſur les difficultés auxquelles l'un & l'autre peuvent donner lieu; nous demandons lequel des deux eſt le plus conſolant, le plus utile, le plus propre à nous rendre vertueux? Puiſque l'utilité eſt la pierre de touche des ſyſtêmes, des opinions & des actions des hommes (1), nous conſentons que l'utilité ſeule décide à ce moment & faſſe pancher la balance.

Philoſophe impoſteur, qui, après nous avoir indignement dégradés, inſultez encore à notre humiliation (2), quel mal vous a fait la vertu, pour vouloir la réduire au déſeſpoir? Quelle fureur vous anime contre la ſociété, pour la livrer ſans défenſe aux paſſions & à la ſcélérateſſe des méchants? Si elle uſoit de ſes droits contre vous, pourroit-elle porter la ſévérité trop loin pour venger ſes intérêts & pour faire trembler ceux qui voudroient adopter vos principes? De quel front oſez-vous prononcer le nom ſacré de la vertu que vous profanez, des Loix que vous bravez, de l'humanité que vous outragez, de la Nature que vous méconnoiſſez? Quelque dépravé que puiſſe être le ſiecle auquel vous propoſez vos opinions, il frémira de votre attentat, il regardera votre livre comme une tache & un opprobre dont il doit rougir aux yeux de la poſtérité.

(1) Page 22 5.

(2) Page 256.

CHAPITRE XIII.

De l'immortalité de l'Ame, du dogme de la vie future; des craintes de la mort.

§. I.

LORSQU'ON voit un Philosophe obstiné à soutenir que c'est la matiere qui pense & qui est le principe de toutes nos opérations, que l'Ame n'est rien autre chose que la matiere arrangée d'une certaine façon, qu'elle commence & finit avec le corps; la premiere pensée qui vient à l'esprit, est de demander quel intérêt, quel motif raisonnable a pu lui faire embrasser cette opinion? Si la matérialité & la mortalité de l'Ame étoient démontrées, si elles étoient aussi évidentes qu'un axiome de Géométrie, ce seroit de toutes les vérités la plus triste & la plus affligeante pour l'humanité: ce que nous avons dit dans le Chapitre précédent, doit faire sentir qu'il seroit encore à souhaiter qu'elle fût ignorée de tous les hommes. Le penchant invincible qui les porte à se croire libres & immortels, est incontestablement le ressort unique de leur activité; & la source de toutes les vertus qui ont existé depuis la naissance du genre-humain. L'homme de bien est trop vivement intéressé à la vie future, pour desirer jamais d'être anéanti; le méchant seul peut être tenté d'étouffer dans son cœur, un pressentiment qui le fait trem-

bler. Quelque bonne opinion que la charité nous donne de nos ſemblables, il eſt preſqu'impoſſible de juger favorablement d'un homme décidé par goût à ſe plonger dans l'abyme du néant : un Matérialiſte vertueux, dont le caractere & les mœurs ſont irreprochables, eſt un myſtere que l'on ne concevra jamais.

» Les Epicuriens anciens & modernes, dit » un Philoſophe célebre, excitent mon indi» gnation, lorſqu'ils vantent, comme une » grande acquiſition, la prétendue certitude » qu'ils ont, que l'ame meurt avec le corps. » S'ils en étoient véritablement certains, ſe» roit-ce une découverte bien conſolante ? Je » n'aurois aucune difficulté à choiſir, ſi l'on » m'offroit l'option d'exiſter après ma mort » ou de mourir tout entier « (1).

Mais eſt-il évidemment démontré que la matiere penſe ? Nous a-t-on donné de ce paradoxe des preuves ſans replique, auxquelles la raiſon ſoit forcée de ſe rendre ? Elles ſe réduiſent à un ſeul raiſonnement : je conçois que la matiere peut penſer, qu'elle peut produire toutes les opérations que l'on attribue à l'eſprit ; je comprends plus aiſément la matiere penſante, qu'une ſubſtance diſtinguée d'elle, & qui n'auroit aucune de ſes propriétés ; donc je ne dois admettre que de la matiere dans l'Univers.

Quand on accorderoit pour un moment au Matérialiſte ſa premiere propoſition, quelle

(1) Bolingbroke, Œuv. poſt. tome 4, pages 492 & 396.

conſéquence en réſulteroit-il ? Le commun des hommes, le torrent même des Philoſophes, loin de concevoir la matiere capable de penſée, voient qu'il y a contradiction à la ſuppoſer telle, ils n'en voient aucune dans la Nature ni dans l'exiſtence d'un eſprit ; donc ils doivent préférer au Matérialiſme le ſyſtême de la ſpiritualité. En réduiſant à ce point toute la conteſtation, ce ſyſtême auroit encore pour lui la pluralité & preſque l'unanimité des ſuffrages ; il ſeroit encore la voix de la Nature & le dogme du genre-humain. Sur une queſtion obſcure, problématique, où l'on ne peut avoir de démonſtration ni pour ni contre, il y auroit encore de la témérité à réclamer ſans raiſon contre l'opinion univerſelle.

A Dieu ne plaiſe que nous ſoyons réduits à ce ſeul préjugé pour nous décider en faveur de la ſpiritualité de l'Ame. Nous avons démontré dans les Chapitres VII & VIII, que *penſer, réfléchir, comparer, juger, raiſonner, vouloir, choiſir, douter*, ſont autant d'actes ſimples & indiviſibles, deſquels la matiere eſſentiellement diviſible ne peut être le ſujet ni le principe ; qu'en ſuppoſant le contraire, les Matérialiſtes tombent dans des contradictions énormes ; qu'il faut par conſéquent attribuer ces opérations à une ſubſtance indiviſible & diſtinguée de la matiere, à un *eſprit*.

De l'indiviſibilité ou de la ſpiritualité de l'Ame s'enſuit évidemment ſon immortalité ; une ſubſtance ſimple & indiviſible ne peut ceſſer d'être par la diſſolution de ſes parties,

puiſqu'elle n'en a point. Dès qu'elle exiſte, elle ne peut par elle-même retomber dans le néant : l'anéantiſſement d'une ſubſtance, ſans cauſe qui l'anéantiſſe, eſt auſſi abſurde que ſa création ſans cauſe créatrice : ce ſeroit un effet ſans cauſe.

De même qu'un pur eſprit ne peut recevoir l'exiſtence que par la volonté expreſſe d'un Créateur Tout-puiſſant, il ne peut la perdre que par une autre volonté du même Créateur. Nous n'avons pas à craindre que le Matérialiſte nous allegue cette volonté, pour nous faire douter de l'immortalité de l'Ame ; il n'attaque cette immortalité, que parce qu'il ne veut pas admettre l'exiſtence de Dieu.

Cette exiſtence doit être ſuppoſée, pour rendre completes les preuves de l'immortalité de l'Ame. Si c'eſt un Dieu ſage, bon & juſte ; qui a créé les hommes, c'eſt de lui qu'ils tiennent toutes leurs facultés ; puiſqu'il les a faits raiſonnables, deſtinés à la ſociété, capables d'obſerver des loix, il a dû conſéquemment leur en donner. Ces loix ſeroient ſans force & ſans effet, ſi Dieu ne les avoit appuyées par la promeſſe d'une récompenſe pour ceux qui ſeront fideles à les obſerver, & par la menace d'un châtiment pour ceux qui les auront violées. Puiſque l'effet de cette ſanction ne ſe fait point ſentir en cette vie, il y en a donc une autre où la divine Juſtice doit rendre à chacun ſelon ſes œuvres.

Ce même Dieu ſage & bon a mis, dans tous les hommes, un deſir vif & conſtant de l'immortalité, qui eſt le mobile de preſque toutes leurs actions. Sans doute il ne leur a

point imprimé ce ſentiment pour les tromper ; c'eſt donc un témoignage énergique de la deſtinée qu'il leur prépare.

La voix de la Nature, qui appelle l'homme à l'éternité, s'eſt fait entendre à tous les peuples. Chez les Nations les plus abruties & les plus ſauvages, comme dans les Etats les mieux policés, la croyance d'une vie future eſt le fondement de la Religion, le ſoutien de la ſociété, la baſe de la Morale, le frein des paſſions humaines. La Sageſſe éternelle auroit-elle établi l'ordre moral de l'Univers ſur une erreur, & fondé la vertu ſur une illuſion ? Ce ſeroit un blaſphême de le penſer.

Si ces preuves morales ne forment point une démonſtration auſſi claire, auſſi invincible que celles de Géométrie ; ſi la Philoſophie eſt quelquefois parvenue à les obſcurcir, la révélation que Dieu nous a donnée par Jeſus-Chriſt, acheve de diſſiper tous les doutes : ce divin Maître, en nous aſſurant *la vie & l'immortalité*, a réuni le flambeau de la Foi aux lueurs de la raiſon, & a rendu notre eſpérance inébranlable.

Voyons ſi les ſophiſmes d'un Matérialiſte viendront à bout de la faire chanceler.

§. 2.

Vainement il répete les preuves prétendues qu'il a données ailleurs de la matérialité de l'Ame ; nous en avons ſuffiſamment fait voir l'illuſion : il eſt inutile de recommencer. Il prétend que l'Ame agit & ſe meut ſuivant des loix ſemblables à celles des autres êtres de la

Nature (1); mais il a reconnu lui-même le contraire : il eſt convenu que l'Ame ſe replie & réagit ſur elle-même, ſe modifie elle-même, réveille, reſſuſcite, renouvelle des idées & des mouvements (2) : ce ſont-là autant d'opérations dont les autres êtres de la Nature ſont abſolument incapables.

Peu importe que certains peuples aient regardé l'Ame humaine comme une portion ou une émanation de l'Ame univerſelle du monde qu'ils confondoient avec la Divinité, il n'eſt pas vrai que les Hébreux aient eu cette opinion, & les paroles de Moïſe ne le prouvent point. *Dieu forma l'homme du limon de la terre, & répandit ſur ſon viſage un ſouffle de vie, & l'homme devint vivant & animé* (3). Quel rapport y a-t-il entre cette expreſſion & la créance d'une Ame univerſelle dont la nôtre ſoit une portion ou une émanation ? Elle atteſte ſans doute que Moïſe reconnoiſſoit dans l'homme autre choſe que de la matiere, & ſert à réfuter l'Auteur, qui ſoutient que Moïſe n'a pas enſeigné l'immortalité de l'Ame (4). Nous avons prouvé le contraire ailleurs (5).

» Rien de plus populaire, dit-il, que le » dogme de l'immortalité de l'Ame ; rien de » plus univerſellement répandu que l'attente » d'une autre vie (6). Et comment ſans preu-

(1) Page 257.
(2) Ch. 8, p. 113, & ſuiv.
(3) *Gen.* 2, 7.
(4) Page 259, note.
(5) Apol. de la Relig. Chrét. c. 8, parag. 3.
(6) Page 260.

ve, ſans raiſon, ſans fondement, ce dogme eſt-il devenu univerſel ? C'eſt un myſtere qu'il va nous développer.

» La Nature ayant inſpiré à tous les hommes l'amour le plus vif de leur exiſtence, » le deſir d'y perſévérer toujours en fut une » ſuite néceſſaire. Ce deſir ſe convertit bientôt pour eux en certitude ; & de ce que la » Nature leur avoit imprimé le deſir d'exiſter toujours, on en fit un argument pour » prouver que jamais l'homme ne ceſſeroit » d'exiſter «.

Nous voudrions ſavoir, 1°. ce que c'eſt que cette *Nature* indéfiniſſable qui nous a inſpiré l'amour de notre exiſtence & le deſir d'y perſévérer toujours. Quand on dit qu'il eſt de l'eſſence d'un être ſenſible, de vouloir ſe conſerver (1), cette ſeconde propoſition eſt-elle plus claire que la premiere ? Y a-t-il un rapport eſſentiel entre la faculté de ſentir & le deſir de ſe conſerver ? Ce deſir peut être naturel à celui qui éprouve une ſenſation agréable ; mais qu'un être affecté par la douleur deſire encore ſa conſervation, cela n'eſt pas aiſé à concevoir. D'ailleurs un ſuicide perd-il l'*eſſence d'un être ſenſible* en renonçant à la vie ?

Nous ne diſconvenons point que ce deſir ne ſe trouve dans tous les êtres ſenſibles ; mais il faudroit prouver qu'il découle eſſentiellement de la ſenſibilité même, & non point d'une volonté particuliere du Créateur.

(1) Page 261.

2°. Comment le desir d'exister toujours s'est-il changé en certitude pour tous les hommes, quoiqu'il fût dénué de preuves? Le desir d'être éternellement heureux est aussi naturel à un méchant qu'à un homme de bien; cependant aucun scélérat n'a encore poussé la folie jusqu'à croire qu'en persévérant dans le crime, il étoit assuré d'un bonheur éternel.

3°. A la vérité ce desir ne peut fonder une certitude, qu'en supposant qu'il a été inspiré à l'homme par un Dieu sage & bon, auquel nous sommes redevables de notre existence. Mais Dieu n'a point créé l'homme pour en faire le jouet d'un desir aussi vain qu'il est nécessaire. Dans le système du Matérialisme on ne voit point la source ni la cause de ce desir: c'est une preuve de plus contre ce système.

Mais, continue l'Auteur, nous desirons naturellement la vie du corps, & cependant notre corps ne vivra pas toujours; tous les hommes desirent naturellement d'être riches; peut-on conclure que tous les hommes seront riches un jour (1)?

Je réponds que nous desirons la vie du corps, parce que l'Auteur de la Nature a voulu que nous travaillassions à nous conserver & à éviter la mort aussi long-temps qu'il lui plairoit de nous conserver la vie. Ce desir n'est point également vif dans tous les hommes; les plus sages desirent sincérement de mourir, mais avec soumission à la Provi-

(1) Page 261.

dence, pour jouir du bonheur qu'elle leur a promis.

Les hommes ne desirent d'être riches, que parce qu'ils desirent d'être heureux ; ils ne souhaiteroient point les richesses, s'ils les croyoient inutiles à leur bonheur. Mais il en est d'assez éclairés, sur-tout dans le Christianisme, pour mépriser les richesses, pour y renoncer même, dans l'espérance bien fondée de se procurer un bonheur plus parfait.

Ainsi le desir de la vie & du bonheur, quand il est raisonnable & modéré, vient de la Nature & de la volonté du Créateur ; c'est un témoignage de notre destination : quand il est excessif & mal entendu, il vient des passions, & il ne prouve rien.

On repliquera peut-être qu'il est aussi des Matérialistes qui ont renoncé au desir de l'immortalité, qui envisagent de sang-froid le néant auquel ils se croient destinés. Ce sont des imposteurs : nous en verrons la preuve dans le Chapitre suivant. S'ils croyoient parvenir, sans qu'il leur en coutât rien, à l'éternelle félicité promise à la vertu, ils se livreroient de tout leur cœur à cette espérance. Et quand ils penseroient différemment, ce travers particulier ne prouveroit pas plus contre le desir de l'immortalité, que la fureur des suicides contre l'amour naturel de la vie.

§ 3.

» Qu'est-ce que notre Ame, demande le » Philosophe, sinon le fond de la sensibili-

» té (1)? Qu'eſt-ce que penſer, jouir, ſouf-
» frir, ſinon ſentir? Qu'eſt-ce que la vie,
» ſinon l'aſſemblage de ces modifications,
» ou mouvements propres à l'être organiſé?
» Ainſi, dès que le corps ceſſe de vivre, la
» ſenſibilité ne peut plus s'exercer; il ne peut
» donc plus y avoir d'idées, ni par conſé-
» quent de penſées. Les idées ne peuvent nous
» venir que par les ſens; la vie eſt la ſomme
» des mouvements de tout le corps; le ſenti-
» ment & la penſée ſont une partie de ces
» mouvements; dans l'homme mort ils ceſ-
» ſeront comme tous les autres «.

Autant de fauſſetés que de mots. 1°. Il eſt faux que *penſer & ſentir* ſoient la même choſe; toute ſenſation renferme une penſée ou une perception du mouvement qui s'eſt fait dans l'organe; mais toute penſée ne vient point immédiatement de la ſenſation. L'Auteur a reconnu dans l'ame, le pouvoir de réfléchir ſur ſes penſées, de les comparer, d'en juger, de ſe les rappeller par la mémoire (2); ces diverſes opérations ne ſont ni un mouvement ni une ſenſation: il en eſt de même du raiſonnement, de la volonté, du choix, &c.

2°. Il eſt faux que la ſenſation & la penſée ſoient du mouvement. La ſenſation renferme un mouvement; mais il eſt abſurde de ſoutenir que la perception ou la penſée de ce mouvement n'eſt pas diſtinguée du mouvement même. L'Auteur eſt convenu que ſou-

(1) Lucrèce, liv. 3, ℣. 557 & 625.
(2) Chap. 8, p. 112 & 117.

vent il se fait du mouvement dans l'organe, sans qu'il soit apperçu, & alors il n'y a pas de sensation (1). La matiere est capable de mouvement, mais elle n'est pas capable de pensée ou de perception ; *le principe de la sensibilité* dans l'homme est donc une substance distinguée de la matiere, & non une simple modification.

3°. Il est faux que les idées ne puissent nous venir que par les sens. L'Ame a une idée de ses pensées, de ses jugements, de ses volontés, &c. puisqu'elle en a la conscience, & qu'elle distingue très-clairement ces opérations l'une de l'autre : les sens n'entrent pour rien dans ses réflexions.

4°. Quand on supposeroit pour un moment que l'Ame unie au corps ne peut point recevoir d'idée des objets que par les sens, il ne s'ensuivroit point qu'elle est incapable d'avoir des idées, étant séparée du corps. Est-il plus difficile de concevoir que l'Ame séparée apperçoit les objets en eux-mêmes, que de comprendre qu'elle apperçoit les mouvements du corps auquel elle est unie? Dès qu'elle est active & pensante, les organes du corps sont plutôt un obstacle qu'un secours pour ses opérations.

Il est donc faux que l'Ame ne puisse sentir, penser, vouloir, agir, qu'à l'aide des organes du corps ; qu'elle ne puisse avoir de la douleur ou du plaisir, ni même avoir la conscience de son existence, lorsque les organes qui l'en avertissoient, seroient décom-

(1) *Ibid.* page 103, & c. 9, page 127.

posés ou détruits (1). Elle n'agira plus comme elle agit dans le corps, elle n'appercevra plus les objets par le moyen des sens; mais s'ensuit-il qu'elle ne les appercevra en aucune maniere ?

Il est encore plus faux que la Puissance divine ne puisse faire qu'une Ame sente ou pense, sans les intermedes nécessaires pour avoir des pensées, parce qu'elle ne peut pas faire qu'une chose existe & n'existe pas (2). Selon l'aveu de l'Auteur, les sens ne sont pas un intermede absolument nécessaire pour que l'Ame puisse se rappeller ses pensées par la mémoire, y réfléchir & les comparer. L'Ame séparée pourra donc du moins jouir de la mémoire, elle aura donc la conscience de son existence; & quand on avoueroit pour un moment qu'elle ne pourra plus acquérir la connoissance de nouveaux objets corporels, les Matérialistes n'auroient encore rien gagné.

Selon la remarque de Bayle, » notre Ame » pourroit sentir du froid ou du chaud, sans » le rapporter à un pied ni à une main; tout » comme elle sent la joie d'une bonne nou- » velle ou le chagrin d'une mauvaise, sans » rapporter ces sentiments à aucune partie » du corps: & si pendant qu'elle est unie à un » corps, elle rapporte à quelque partie de ce » corps, la douleur & certains plaisirs, le » sentiment de brûlure, le chatouillement, » &c. ce n'est que par une constitution tout à » fait libre de l'Auteur de son union avec le

(1) Page 93. Lucrece, liv. 3, v. 859.
(2) Page 263.

» corps ; ce n'eſt qu'afin qu'elle puiſſe mieux » veiller à conſerver la machine qui lui eſt » unie. Si cette raiſon ceſſoit, il ne ſeroit » plus néceſſaire qu'elle rapportât hors de ſoi » ſes ſentiments ; & néanmoins elle ſeroit tou- » jours ſuſceptible de la modification qu'on » nomme douleur, plaiſir, froid, chaud. Dieu » pourroit lui imprimer toutes ces modifica- » tions, ou ſans ſe régler ſur aucune cauſe » occaſionnelle, ou en ſe réglant ſur une cauſe » occaſionnelle qui ne ſeroit pas un corps, » mais les penſées de quelqu'eſprit..... D'où il » réſulte que le plaiſir, de quelqu'eſpece qu'il » ſoit, peut faire le bonheur de l'Ame ; & la » douleur peut faire ſon malheur, en quel- » qu'état qu'on la ſuppoſe, unie ou non avec » la matiere. » (1).

De ce que l'Ame unie au corps ne peut avoir l'idée des objets extérieurs que par les ſens, il ne s'enſuit donc pas que l'Ame ſéparée du corps ſoit encore dans la même dépendance des organes du corps. Il eſt donc faux qu'en rejettant les idées innées, on ne puiſſe ſoutenir le dogme de l'immortalité de l'Ame.

La comparaiſon entre une horloge & un être organiſé eſt fauſſe & ridicule : une horloge n'eſt que de la matiere en mouvement. Elle ne penſe point, elle n'a point la connoiſſance de ſon exiſtence & de ſes mouvements ; à moins que l'Auteur ne prétende qu'une horloge eſt un être ſenſible & penſant.

(1) Bayle, Dict. crit. *Epicure*, H.

Enfin il eſt faux que l'Ame ſoit *une modification du corps ;* c'eſt une ſubſtance qui en eſt totalement diſtinguée, & qui n'a aucune propriété commune avec lui.

§. 4

Quel avantage les Matérialiſtes peuvent-ils tirer de la crainte naturelle que nous avons de la mort, & de notre inquiétude ſur l'état qui doit la ſuivre (1)? Lorſque cette crainte eſt exceſſive, elle eſt déraiſonnable. Un homme vertueux, auquel la conſcience ne reproche rien, attend la mort ſans frayeur & ſans alarmes ; un Chrétien fidele à ſa Religion, la reçoit avec tranquillité, ſouvent même avec joie. Les Philoſophes au contraire, qui parlent pendant leur vie d'un ton ſi affirmatif ſur la mortalité de l'Ame, ne ſont pas toujours ſi fermes ni ſi intrépides quand ils ſont arrivés à ce dernier moment.

Peut-on s'empêcher de reconnoître la ſageſſe de la Providence dans cette horreur de la mort qu'elle a inſpirée à tous les hommes? Sans ce frein ſalutaire qui réprime leur fureur, ils ſe feroient un jeu de ſe détruire & d'ôter la vie aux autres ; la ſociété ſeroit déſolée par le meurtre & par le ſuicide. Nous en parlerons dans le Chapitre ſuivant.

Les vaines déclamations des Philoſophes, pour diminuer en nous l'horreur du néant,

(1) Lucrece, liv. 3, ℣. 883.

ne ſont qu'une vaine affectation d'intrépidité très-ſouvent ſujette à ſe démentir. Ils ſont comme les enfants qui reprochent aux autres leur peu de courage, pendant qu'ils tremblent eux-mêmes. » Je n'ai jamais vu, dit » Cicéron, un homme qui eût plus de peur » qu'Epicure, de deux choſes dont il diſoit » qu'il ne falloit point avoir de peur; je veux » dire, de la mort & des Dieux «. Il en parloit toujours (1). *Mourir*, diſent ſes Diſciples, *c'eſt dormir* (2); mais ſi ces héros de théatre ne comptoient pas ſur le réveil, ils ne verroient pas approcher la nuit ſi tranquillement. *Meurs ſans effroi*, ajoutent-ils d'un ton impérieux. Eh bien! Philoſophe ſi brave, commencez par prêcher d'exemple; quand nous aurons vu de quelle maniere vous aurez ſoutenu cet aſſaut, nous ſaurons ce que nous aurons à faire.

L'Auteur, qui a épuiſé tous ſes arguments contre l'immortalité de l'Ame, ſe jette ſur les lieux communs des Incrédules, & déclame juſqu'à la fin du Chapitre; cela eſt beaucoup plus aiſé que de raiſonner. Si cet étalage d'éloquence, qui porte à faux, ne ſert pas à perſuader, il peut du moins échauffer le cerveau des lecteurs; la plupart prendront les invectives pour des raiſons, & l'enthouſiaſme pour la vérité.

§. 5.

---

(1) *De Nat. Deor.* l. 1, n. 31.

(2) Page 268, Lucrece, liv. 3, ℣. 932, 1037, 1057.

§. 5.

Il n'eſt pas vrai que la Religion ſe ſoit plue à montrer la mort ſous les traits les plus affreux, comme un moment qui nous livre ſans défenſe aux rigueurs inouies d'un Deſpote impitoyable, dont rien n'adoucira les arrêts (1). Elle nous donne de Dieu, de ſa juſtice & de la mort, des idées toutes contraires. Elle préſente la mort aux juſtes, comme la fin de leurs épreuves, de leurs travaux, de leurs dangers, de leurs ſouffrances, comme le commencement d'une félicité immortelle (2). Elle leur fait enviſager Dieu, non comme un Deſpote impitoyable, mais comme un Pere tendre & miſéricordieux, qui aime ſes enfants, qui a pitié de leur foibleſſe, qui oublie leurs iniquités quand ils ſe repentent, qui paie au centuple ce que l'on a fait ou ſouffert pour l'amour de lui (3). Ces vérités ſont connues de tous ceux qui ont la moindre teinture de la doctrine chrétienne.

Il eſt faux que Dieu doive nous punir des foibleſſes involontaires, des fautes néceſſaires, des penchants qu'il a donnés à notre cœur, des erreurs de notre eſprit (4); il ne punit que les péchés volontaires & li-

(1) Page 269. Contagion ſacrée, chap. 14, page 148. Lucrece, liv. 1, ℣. 109. *Luc*, 15. *Matt*, 19, 29, &c.
(2) *Apoc*. 14, 12.
(3) *Pſ*. 102. *Sap*. 11 & 12.
(4) Page 270. Contagion ſacrée, ch. 2, pages 28 & 36; & ch. 9, page 9.

bres qui n'ont point été effacés par la pénitence, & dans lesquels on persévere jusqu'à la mort.

On doit remarquer que l'Auteur est constant dans l'habitude de se contredire. Ici il accuse la Religion de nous peindre Dieu comme un tyran impitoyable; un moment après il reproche à ses Ministres de fournir aux plus méchants des hommes, les moyens de détourner la foudre de dessus leurs têtes (1). A quoi serviroit la pénitence, si Dieu étoit un juge implacable? Dans un autre endroit il prétend que la confiance à la miséricorde de Dieu, détruit absolument l'effet que pourroit produire la crainte de sa justice (2).

Dieu ne punira point les erreurs involontaires auxquelles les passions n'ont point eu de part : l'Auteur s'autorise même de ce principe (3); mais il peut punir avec justice l'opiniâtreté des Philosophes qui résistent aux lumieres de la raison, à la voix de la conscience, au témoignage de la Nature entiere, qui leur prêchent l'existence de Dieu.

§. 6.

Une objection encore plus foible, est de répéter sans cesse, que les vérités si terribles, que la Religion nous enseigne, n'operent cependant rien sur le plus grand nombre des hommes ; qu'elles ne détournent point

(1) Pages 272 & 286.
(2) Page 282.
(3) Tome 2, chap. 10, page 302.

du crime les esprits rebelles ni les cœurs pervers.

1°. Le fait est certainement faux, puisque c'est la Religion qui maintient la société chez tous les Peuples policés : il n'y eut jamais de police ni de mœurs que chez les Nations qui ont une Religion. Le petit nombre de ceux qui résistent à ses loix, n'est presque rien en comparaison de la multitude de ceux pour qui elles sont un frein.

2°. L'Auteur avoue que parmi les Incrédules, il peut y avoir des méchants (1). La Morale philosophique, dont on vante les effets, n'aura donc pas plus de pouvoir sur eux, que la Morale de l'Evangile n'en a sur ses Sectateurs. S'ensuivra-t-il que toute Morale est inutile & fausse, qu'il faut lâcher la bride aux passions ?

Mais notre Matérialiste va plus loin; il soutient que la Religion & le dogme de la vie future, loin de réprimer les passions les rendent plus fougueuses; que jamais les hommes n'ont été plus méchants, plus séditieux, plus cruels que quand ils se sont persuadés que la Religion leur permettoit ou leur ordonnoit de l'être; que souvent des scélérats se sont flattés d'expier leurs crimes & de mériter le Ciel par un zele forcené pour les intérêts de Dieu (2).

On reconnoît ici le langage de la passion, & il est aisé d'en montrer le ridicule. Parmi ceux qui apprendront de notre Auteur, qu'il

(1) Page 272.
(2) Page 271, Contagion sacrée, ch. 13, page 117.

n'y a point de Dieu ni d'autre vie, n'y en aura-t-il aucun qui puiſſe en tirer cette conſéquence : donc il m'eſt permis de faire tout ce qu'il me plaira ? Alors que répondra-t-il à ceux qui l'accuſeront d'avoir enhardi les méchants au crime, & armé leur bras contre la ſociété ? Il dira ſans doute, que l'abus que l'on peut faire d'une vérité, ne prouve rien contr'elle. Et comment donc l'abus que l'on peut faire de la Religion devient-il un préjugé contr'elle ?

Il y a néanmoins deux différences eſſentielles entre ces deux abus. 1°. Ceux qui abuſent de la Religion, en contrediſent évidemment l'eſprit & les maximes, puiſqu'elle défend formellement l'injuſtice, la violence, la cruauté, la ſédition ; leur aveuglement eſt inexcuſable. Mais les libertins, qui concluront du Matérialiſme que tout eſt permis, qu'aucun crime n'eſt digne de punition ni de blâme, raiſonneront conſéquemment : nous l'avons démontré.

2°. C'eſt tout au plus dans des cas de fermentation que l'on abuſe de la Religion, & ces circonſtances ſont rares ; pour un homme coupable de cet excès, il en eſt mille que la Religion préſerve du crime. Au contraire, dans tous les temps & dans toutes les circonſtances, les hommes ſeront corrompus & pervertis par les principes de l'Auteur. S'il s'en trouve un ſeul qui, par tempérament, ou par un tour de génie ſingulier, réſiſte aux conſéquences, il y en aura mille qui deviendront ſcélérats pour agir conſéquemment. Nous reviendrons à ce ſujet dans la ſeconde Partie.

Lorſqu'on lui oppoſe la maxime commune, que ſi la Religion promettoit également le Ciel aux méchants comme aux bons ; il n'y auroit point d'incrédules à l'autre vie ; il répond que la Religion dans le fait accorde le Ciel aux méchants ; qu'elle y place ſouvent les plus inutiles & les plus méchants des hommes ; tels ſont, dit-il, Moïſe, Samuel, David, chez les Juifs ; Conſtantin, Saint Cyrille, S. Athanaſe, S. Dominique, chez les Chrétiens, & tant d'autres brigands religieux & zélés perſécuteurs que l'Égliſe révere.

Nous avons juſtifié ailleurs pluſieurs des ſaints perſonnages que l'Auteur calomnie ſans ménagement & ſans pudeur (2). Si le zele de Religion ſuffit pour que l'on puiſſe traiter un homme de brigand & de perſécuteur, que devons-nous penſer du zele ardent des Philoſophes à répandre leur doctrine, à faire des Proſélytes dans tous les états, à noircir, à injurier, à outrager ceux qui ont de la religion ? Si des Ecrivains, dont la plume diſtille un fiel ſi amer, étoient les maîtres de perſécuter à leur tour, quelles ſcenes ſanglantes ne donneroient-ils pas au monde ? Ils n'ont pas dégénéré du caractere de leurs prédéceſſeurs ; les anciens Philoſophes furent les plus ardents ennemis du Chriſtianiſme, ils employerent ſouvent leur crédit & leur éloquence, à exciter la fureur & la cruauté des Empereurs (3).

(1) Page 272. Contagion ſacrée, ch. 12, pages 95 & 107.

(2) Apologie de la Religion chrétienne, ch. 2, 3, 11, 12, 13. Certitude des Preuves du Chriſt. ch. 10.

(3) *S. Juſtin*, 2. Apol. n. 4. *Euſeb.* l. 4, ch. 16.

Il n'eſt pas vrai que la Religion ait pris plaiſir à rendre l'homme lâche, crédule, puſillanime, ni que le dogme de la vie future, empêche les peuples de s'occuper de leur vrai bonheur, de ſonger à perfectionner leurs inſtitutions, leurs loix, leur morale, leurs ſciences (1). L'expérience & la théorie, les faits & les raiſonnements dépoſent également contre ces allégations fauſſes & abſurdes.

1°. Jamais on n'a connu un peuple ſans Religion, & dans l'ignorance d'une vie future, qui ait eu des inſtitutions politiques, des loix, une morale, une teinture des ſciences. Dès qu'un peuple eſt ignorant dans les vérités de la Religion, il eſt ſtupide, ſauvage, barbare, indomtable & malheureux. Telle eſt l'expérience de tous les lieux & de tous les temps.

2°. Plus la Religion d'une Nation eſt pure, plus ſes loix, ſa morale, ſes connoiſſances ſont parfaites, plus auſſi les vertus ſociales y ſont communes & populaires. Quelle eſt celle de toutes les Nations anciennes ou modernes, qui puiſſe l'emporter, à l'égard de ces divers objets, ſur les Nations Chrétiennes (2)? Nos Philoſophes atrabilaires s'épuiſent en déclamations contre nos loix, notre politique, nos mœurs, nos uſages: enfants ingrats qui outragent leur Patrie, que ne vont-

(1) Page 273, Contagion ſacrée, Préface. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 2, page 32.

(2) Apologie de la Religion chrétienne, ch. 11, &c.

ils vivre ailleurs sous un ciel plus heureux à leur gré ?

3°. De tous temps les Philosophes, surtout les Matérialistes, se sont érigés en censeurs & en réformateurs de leur siecle, & quel a jamais été le fruit de leurs travaux ? Nous cherchons vainement dans l'Histoire la République qu'ils ont policée, la terre qu'ils ont défrichée, le peuple qu'ils ont civilisé & rendu heureux. Leurs idées gauches & outrées n'ont jamais servi à rien.

4°. Ils crient continuellement que la Religion rend l'homme malheureux. Puisqu'ils sont sans Religion, ils doivent donc être les plus heureux individus de l'espece ; & l'on voit par le fiel de leur caractere, par la noirceur de leurs idées, par la violence de leur haine, qu'ils ont l'ame tourmentée & le cœur déchiré. La plus belle fin de leur bonheur est le suicide (1) ; qu'ils se tuent tant qu'ils voudront, mais qu'ils laissent vivre les autres.

§. 7.

L'Auteur a fait un effort d'imagination, pour découvrir comment les hommes sont parvenus à se figurer après cette vie un état heureux & un état malheureux. C'est, dit-il, parce que l'homme ayant connu par expérience le bonheur & le malheur pendant sa vie, il a cru que ces deux états continue-

(1) V. le chap. suiv.

roient encore après la mort ; telle eſt l'origine de l'*Elyſée* ou du *Tartare* chez les Païens, du *Paradis* & de l'*Enfer* chez les autres peuples. De là encore l'opinion de la réſurrection, de la *Métempſycoſe* ou tranſmigration des Ames, &c. (1).

Cette découverte ſublime ne nous apprend rien, & ne porte ſur aucun fondement. Le dogme des peines & des récompenſes de la vie future eſt dérivé de l'idée naturelle que nous avons de la ſageſſe & de la juſtice de Dieu. Quand à l'eſpece & à la durée de ces récompenſes & de ces peines, nous ne pouvons les connoître que par révélation. C'eſt Jeſus-Chriſt qui nous a enſeigné que la félicité des bienheureux conſiſte à voir Dieu & à l'aimer ; que le ſupplice des méchants eſt le feu, & que ces deux états doivent durer éternellement. Nous ne ſommes point reſponſables des fauſſe[illegible] les Païens ont pu en avoir.

Il n'y a rien de commun entre cette créance & les expiations par le feu, ou le ſupplice du feu que l'on fait ſubir à certains criminels. C'eſt une calomnie d'avancer que les Prêtres du Dieu de paix, ont la cruauté de faire périr par les flammes, ceux qui n'ont pas de la Divinité les mêmes idées qu'eux (2). Il eſt notoire que l'on ne punit par le feu, que ceux qui ſont coupables d'apoſtaſie ou de profanation.

Tous les peuples qui ont une Religion

(1) Pages 275 & 276.
(2) Note, page 276.

comprennent combien elle eſt néceſſaire, combien il importe qu'elle ſoit reſpectée; ils en concluent que les crimes directs contre la Religion méritent le plus rigoureux ſupplice; tels ſont le ſacrilege, le blaſphême, le vol des Egliſes. C'eſt une étrange Morale d'enſeigner que les voleurs d'Egliſe ne font tort à perſonne, parce qu'ils ne font tort qu'à la ſociété: mais ce n'eſt pas chez les Matérialiſtes qu'il faut chercher la Morale.

§. 8.

Ils ſont révoltés du dogme de l'éternité des peines de l'Enfer. Notre Auteur prétend, 1°. que très-peu d'hommes ſenſés y ajoutent foi; & comment peut-il le ſavoir? 2°. Que s'ils y croient, c'eſt que l'atrocité de cette notion eſt contrebalancée par l'idée de la miſéricorde de Dieu. Nouvelle contradiction avec le reproche qu'il a fait à la Religion, de repréſenter Dieu comme un tyran. 3°. Que jamais les peuples ne ſe ſont rendu compte des objets de leur foi. Et quel compte peut-on ſe rendre de ce que Dieu a révélé, ſinon de peſer les preuves de la révélation? 4°. Que l'on n'enviſage la damnation que dans le lointain, & qu'on l'a craint encore moins que le néant. Mais du moins, ceux qui ſe ſentent prêts à mourir ne la voient plus dans le lointain: & s'il y en a qui pouſſent le déſeſpoir & la fureur juſqu'à en braver le péril, ils préféreroient ſûrement d'être anéantis. Toutes ces remarques de l'Auteur n'ont ni juſteſſe ni ſolidité.

Dans quel symbole, dans quel monument a-t-il découvert que nous croyons les tourments de l'Enfer infinis pour la durée & pour l'*intensité* ? Leur durée est infinie, puisqu'elle est éternelle; mais on ne peut pas dire, sans abuser des termes, que leur intensité ou le degré de leur rigueur est aussi infini, puisqu'il est susceptible de plus ou de moins.

Si Dieu, dit-il, perpétue l'existence des damnés, il perpétue aussi l'existence du péché; ce qui ne s'accorde pas avec l'amour de l'ordre qu'on lui suppose (1). Conséquence ridicule. L'existence du péché n'a pas besoin d'être perpétuée; il existe, quoique passé, tant qu'il n'a pas été effacé. On ne peut pas supposer que ce qui a existé une fois n'ait pas existé. C'est par amour de l'ordre que Dieu le punit.

Il est faux que la maxime enseignée dans l'Evangile, que *Dieu viendra comme un voleur*, soit destructive de toute société, propre à décourager & à désoler les hommes (2). Elle signifie qu'ordinairement la mort est imprévue; & peut-on en disconvenir ? Elle doit donc nous engager à éviter le mal & à faire le bien : elle ne peut causer aucun mauvais effet, & jamais elle n'en a produit.

§. 9.

Les fondateurs des Religions, les Législateurs, les Philosophes mêmes, ont-ils eu

(1) Note, page 277.
(2) Page 278.

sort de regarder le dogme de la vie future, comme le frein le plus puissant pour contenir les passions, & pour détourner les hommes du crime ? Il est faux que ce dogme, sorti de l'école de Platon, ait engagé les Grecs & les Egyptiens à se tuer. Ce n'est point la créance de l'immortalité de l'Ame qui produisit ce mauvais effet, mais la peinture pleine d'enthousiasme des plaisirs de la vie future (1). L'Auteur des *Recherches Philosophiques sur les Américains*, a très-bien observé que les abus sont nés, chez les différents peuples, du dogme de la résurrection des corps mal-entendu (2). M. de Montesquieu a fait la même remarque (3); mais il reconnoît en même temps que la Religion Chrétienne en épurant ce dogme, a obvié à tous les inconvénients.

La créance de l'immortalité de l'Ame est plus ancienne que Platon chez les Grecs, & elle a toujours subsisté chez les Egyptiens. Vainement on a voulu en assigner l'origine chez un peuple particulier; elle a toujours été universelle depuis la création du monde. Si elle a quelquefois opéré des effets fâcheux, ce n'a pu être que sur des cerveaux dérangés, ou par quelque fausse addition que l'on y avoit faite. L'Auteur lui-même reconnoît que le suicide est l'effet de la mélancolie, du désespoir, & d'un tempérament vicié (4) : cette maladie

(1) V. l'Argument du Phédon de Platon, traduction de Dacier.
(2) Tome 2, page 219.
(3) L'Esprit des Loix, l. 24, c. 19.
(4) Ch. 11, page 196.

a pu régner dans certains temps & chez différents peuples, sans que le dogme y ait eu aucune part.

Il est ridicule d'assurer que la créance d'une autre vie n'a été utile qu'aux Prêtres, & qu'avec cette opinion ils ont asservi les peuples & les Rois.

1°. Il faudroit supposer que les Prêtres, en l'enseignant aux autres, ne l'ont pas crue eux-mêmes. S'ils y ont ajouté foi, ils ont dû en être effrayés les premiers; & ils n'ont pu en abuser, sans s'exposer à en porter la peine éternelle. Les Philosophes, toujours pleins de charité & d'indulgence pour leurs freres, ne manquent jamais d'établir pour maxime, que tous les Prêtres sont des hypocrites & des scélérats. Ils ne songent pas sans doute que c'est-là prononcer dans sa propre cause, & autoriser les mêmes accusations contr'eux-mêmes.

2°. L'Auteur lui-même, remontant à l'origine du Sacerdoce & du pouvoir qu'il a exercé chez tous les peuples, attribue ce pouvoir à la confiance que l'on a toujours eue aux lumieres des Anciens: ce n'est donc pas l'usage que les Prêtres ont fait du dogme de la vie future, qui est la premiere source de leur crédit (1).

3°. L'on a peine à concevoir comment l'Auteur, ennemi déclaré du pouvoir monarchique & très-éloquent à en déplorer les abus, peut encore trouver mauvais que les peuples y aient opposé une espece de contrepoids par là

(1) Tome 2, c. 1, page 15.

Religion, & un frein pour en prévenir les excès. Pour rendre les Rois impeccables, faut-il qu'ils n'aient rien à craindre ni en ce monde ni en l'autre? On a posé pour principe, que *tout homme qui n'a rien à craindre, devient bientôt méchant* (1); à présent on soutient que pour rendre les Rois & les peuples vertueux & sages, il faut les délivrer de la crainte d'une autre vie. Toujours la même inconséquence & les mêmes absurdités.

On ne peut pas les pousser plus loin, qu'en disant que le dogme d'une autre vie rend les hommes enthousiastes, inutiles, lâches, atrabilaires, forcenés? Ils ont donc été tels sans exception depuis le commencement du monde, puisque de tout temps ils ont espéré une autre vie. Selon notre Auteur, cette espérance vient du désir naturel que nous avons d'exister toujours. Assurément ce désir est aussi ancien que la Nature humaine; le dogme qui en est une conséquence, a donc la même antiquité: les Prêtres ni les Philosophes n'en sont pas les auteurs.

Si nous étions d'aussi mauvaise humeur que lui, nous pourrions lui dire qu'il s'est peint lui-même, sous les traits dont il noircit tous les hommes.

§. 10.

Il nous oppose de nouveau l'inutilité de la croyance d'une autre vie, pour réprimer les passions des hommes. Il y a des crimes, dit-il,

(1) Tome 1, c. 9, p. 145.

& de grands crimes chez les nations mêmes les plus persuadées du dogme redoutable des peines & des récompenses futures : ce dogme ne fait impression que sur ceux qui seroient déja retenus d'ailleurs par leur tempérament, par la crainte des Loix & du blâme (1).

1°. Si ce dogme n'opere rien sur le commun des hommes, comment donc le Sacerdoce a-t-il pu s'en servir si utilement pour les subjuguer & les asservir ? Par quelle fatalité ce dogme est-il moins puissant pour dompter les autres passions, que pour réprimer l'amour naturel de l'indépendance ? Voilà un mystere que l'Auteur auroit dû éclaircir.

2°. Nous voyons les crimes que l'on commet malgré la Religion ; mais voyons-nous de même ceux qu'elle empêche tous les jours de commettre ? Lisons-nous dans le cœur & dans la conscience de ceux qui sont si souvent arrêtés par ce frein salutaire ? Il y a de l'entêtement à soutenir que ceux qui se croient retenus par la crainte d'une autre vie, s'en imposent à eux-mêmes, & qu'ils sont réellement conduits par d'autres motifs (2). Un Philosophe sait-il mieux ce qui se passe en nous que nous ne le savons nous-mêmes ?

3°. Parce qu'une créance religieuse n'est pas assez efficace pour étouffer toutes les passions, pour prévenir tous les crimes, doit-on conclure qu'elle ne tient en bride aucune passion, qu'elle n'empêche aucun crime ? On peut argumenter de même contre la Morale, contre

(1) Page 281 & suiv. Contagion sacrée, c. 15, p. 162.
(2) Page 283.

les Loix, contre les supplices ; prétendre qu'ils sont absolument inutiles, parce qu'ils ne font pas autant d'effet que nous pouvons le souhaiter.

C'est aussi le raisonnement de notre Auteur. » Il n'y a rien, dit-il, ni dans ce monde, ni » dans l'autre, qui puisse rendre vertueux ce- » lui qu'une organisation malheureuse, un es- » prit mal cultivé, une imagination empor- » tée, des habitudes invétérées, des exemples » funestes, des intérêts puissants, invitent aux » crimes de toutes parts « (1).

Par conséquent il faut supprimer les Loix, la Morale, les châtiments, les récompenses, aussi-bien que la Religion, puisque » c'est » toujours la nécessité qui fait agir les hom- » mes comme ils font « (2). Voilà la conclusion à laquelle nous avons dû nous attendre, & le dernier trait de perfection ajouté au système de l'Auteur. Ce seroit perdre le temps que de s'arrêter à en démontrer l'absurdité.

Avons-nous eu tort de soutenir que le système de la Fatalité, est l'anéantissement formel de toute morale, de toute police, de toute société ? L'Auteur en fait équivalemment l'aveu & confirme toutes nos réflexions.

A-t-on connu dans l'Univers un peuple policé, sage, heureux, vertueux, sans croire un Dieu, une Religion, une vie future ?

(1) Page 284. Contagion sacrée, ch. 10, page 69. De l'Esprit, quatrieme Discours, ch. 11, page 164.
(2) Page 284.

Quand on nous en aura indiqué un seul, nous pourrons douter alors si cette créance est utile ou non. Quand nous aurons vu une Nation Athée & Matérialiste, exempte des vices qui regnent parmi nous, on pourra nous persuader que c'est la Religion qui rend les peuples insensés, farouches, fanatiques, inutiles & méchants (1).

L'Auteur prétend avoir prouvé que la crainte d'une autre vie ne sert de rien pour contenir les Souverains; » le seul frein, dit-il, » capable de les empêcher de nuire à la société & d'abuser de leur pouvoir, c'est de les » soumettre aux loix de la société. « (2).

Il auroit dû faire attention, 1°. qu'un Souverain soumis aux loix de la société, de la maniere qu'il l'entend, n'est plus Souverain; c'est tout au plus le premier citoyen, ou le premier Magistrat de la République: alors le Gouvernement est démocratique ou populaire. 2°. L'on sait par expérience à quels inconvéniens ce Gouvernement est sujet, quelle a été la destinée des anciennes Républiques de la Grece & des autres, comment se sont conduits les Gaulois nos ancêtres, lorsqu'ils ont vécu en petits corps de République. Ce Gouvernement ne convient qu'aux Etats de peu d'étendue, & ils sont continuellement exposés à devenir la proie du premier conquérant. 3°. Puisque c'est la nécessité qui conduit toutes choses, c'est elle qui a établi le

(1) Page 287. Contagion sacrée, chap. 9, p. 4. Essai sur les préjugés, c. 13, p. 338.

(2) Page 285, Contagion sacrée, c. 6, p. 119. Essai sur les préjugés, ch. 2, p. 47.

pouvoir monarchique dans une partie du monde, & le Gouvernement républicain dans un autre, c'eſt elle qui produit les fautes des Souverains dans le premier, & les folies populaires dans le ſecond ; c'eſt elle qui a fait naître la Religion chez tous les peuples, & encore elle qui la rend inutile. Tout eſt donc bien, puiſque tout eſt néceſſaire ; un projet de réforme eſt une abſurdité.

Qu'importe que pluſieurs anciens Philoſophes aient nié la vie future, ſans être moins vertueux pour cela ? Les Philoſophes anciens, non plus que les modernes, n'ont jamais agi conſéquemment ; jamais ils n'ont ſuivi leurs propres principes, & ſouvent c'eſt ce qu'ils ont fait de mieux. Ils ont été forcés de conformer leur conduite à celle de la ſociété dans laquelle ils vivoient, & de contredire dans la pratique ce qu'ils enſeignoient dans leurs écoles. Ce n'a jamais été ſur les opinions des Philoſophes que les peuples ont réglé leurs Loix, leur Gouvernement, leur Morale ; & en cela ils ont agi très-ſagement. Le meilleur parti que nous puiſſions prendre, eſt d'avoir pour les idées des Philoſophes d'aujourd'hui la même indifférence ; &, s'il faut trancher le mot, le même mépris que l'on a eu autrefois pour celle de leurs prédéceſſeurs.

CHAPITRE XIV.

L'Education, la Morale & les Loix ſuffiſent-elles pour contenir les Hommes? Du deſir de l'Immortalité. Du Suicide.

§. 1.

ON ne peut refuſer à la Philoſophie moderne le talent & la gloire d'enfanter de grands projets; rien n'y manque ordinairement que la poſſibilité de l'exécution. Il ne s'agit de rien moins dans ce Chapitre, que de refondre entiérement le genre-humain, de peupler la Terre d'une race nouvelle, de changer les opinions, la morale, le gouvernement de tous les peuples de l'Univers. L'entrepriſe eſt belle, ſans doute; il a fallu un vaſte génie pour la concevoir, une ame hardie pour la tenter, un courage ſupérieur pour en eſpérer le ſuccès: ſans doute, l'abondance & la facilité des moyens répondront à la ſublimité de l'idée; il eſt glorieux pour un Philoſophe d'opérer, la plume à la main, tout ce que peut faire la ſouveraine puiſſance du Créateur. Chez toutes les Nations du Monde, ſans exception, l'éducation ne vaut rien, il faut la réformer; le Gouvernement eſt vicieux, il faut le changer; la politique eſt mauvaiſe, il eſt queſtion de la rectifier; la Morale défectueuſe, il s'agit d'en ſubſtituer une autre. Tous les hommes ont la fureur d'avoir une Religion, & il n'en faut point; ils ont la foi-

ble de croire un Dieu, & il n'y en a point; d'eſpérer une vie future, & c'eſt une chimere. Ils ſe flattent d'être libres, & ce ſont des automates; d'avoir une ame, & ils ne ſont que de la matiere; ils croient produire des penſées, & ils ne font que du mouvement. Il eſt donc néceſſaire de changer leurs idées, leurs mœurs, leurs loix, leurs habitudes, & en quelque maniere leur nature: rien ne doit être plus aiſé. Tel eſt le deſſein du Syſtême de la Nature & de l'Eſſai ſur les Préjugés (1).

Avant que d'examiner comment l'Auteur doit s'y prendre pour réuſſir, il y a deux ou trois difficultés à éclaircir. Il a dit qu'il eſt preſqu'auſſi difficile de nous faire changer d'opinions que de langage, parce que les opinions tiennent au tempérament & à l'organiſation (2). Il ſe propoſe donc de nous donner une organiſation nouvelle & un tempérament tout différent, pour nous faire changer d'opinion. Il a ſoutenu dans le Chapitre précédent, que c'eſt toujours la néceſſité qui fait agir les hommes comme ils font (3). Ce doit être auſſi la néceſſité qui les fait penſer comme ils penſent: pour leur inſpirer d'autres penſées, il ſaura donc les ſouſtraire à l'empire invincible de la néceſſité. Il a objecté que la Religion, quoiqu'ajoutée à l'éducation, à la Morale, aux Loix civiles, aux peines & aux récompenſes temporelles, ne peut venir à bout de contenir les hommes; & il prétend

(1) Chap. 3, page 82.
(2) Ch. 9, page 139; & ch. 10, page 132.
(3) Page 284.

que ces différents mobiles, séparés de la Religion, produiront infailliblement l'effet qu'ils n'ont pas pu opérer en agissant de concert avec la Religion. Il est un peu difficile de comprendre comment des forces séparées peuvent avoir plus d'effet que lorsqu'elles sont réunies. Mais passons sur ces difficultés; il en reste assez d'autres pour nous arrêter.

Les plus sages politiques, les fondateurs des Républiques & des Empires, ont très-bien senti quel étoit le motif le plus efficace pour faire agir les hommes. En leur donnant des Loix, ils leur ont montré quelles étoient les actions utiles & les actions nuisibles; ce qui pouvoit contribuer au bonheur de la société, & ce qui devoit lui causer du dommage; la conduite qu'un citoyen étoit obligé d'observer, pour procurer son propre avantage & concourir au bien public. A cet intérêt inséparable de la nature des choses, ils ont ajouté un mobile plus puissant, les peines & les récompenses temporelles, mais ils n'en sont pas demeurés-là. Ils ont compris que la fraude ou la violence viendroient souvent à bout d'éluder ou de braver les Loix; qu'il falloit opposer aux passions humaines une plus forte barriere, le respect & la crainte de la Divinité. C'est sur cette base qu'ils ont fondé la Législation; celle-ci fut toujours étroitement liée à la Religion. Pour imprimer aux Loix un caractere sacré, ils ont persuadé aux peuples qu'elles étoient un présent du Ciel, l'expression même de la volonté de Dieu; qu'il se réservoit d'en punir l'infraction, & d'en récompenser la pratique, ou en cette vie ou en l'autre.

Selon la maniere de penſer de notre Auteur, ces prétendus Sages, loin d'avoir été les bienfaiteurs de l'humanité, en ont été les corrupteurs; ils ont détourné ſon attention des biens & des maux préſents, pour la ſubjuguer & l'aſſervir par des terreurs imaginaires. Les hommes auroient été plus vertueux, plus ſages, plus dociles, meilleurs citoyens, ſi on ne leur avoit jamais parlé de Dieu, de ſa loi, de ſes châtiments, ni de ſes récompenſes. Cette prétention des Matérialiſtes eſt ſans doute un chef-d'œuvre d'intelligence & de ſageſſe; c'eſt dommage qu'aucun Légiſlateur n'ait pu l'imaginer, que tous ceux qui ont civiliſé les Nations dans tous les temps & dans tous les lieux, l'aient condamnée par leur conduite.

§. 2.

L'Auteur accorde d'abord un grand pouvoir à l'éducation, & en cela il ne ſe trompe point; mais il ne veut pas que la Religion y entre pour rien. » C'eſt la Nature, dit-il, qui » enſeignera aux hommes ce qu'ils ſe doivent » à eux-mêmes, & la Loi leur montrera ce » qu'ils doivent aux corps dont ils ſont mem» bres « (1). Dès que la Nature d'un côté & la Loi d'un autre, apprendront à l'homme tous ſes devoirs, on ne voit pas trop ce qui reſte à faire à l'éducation.

D'ailleurs le grand objet de celle-ci doit être ſans doute de montrer aux jeunes gens la vé-

(1) Page 291.

soi le bien public n'a pas besoin de Religion pour gouverner des Sujets raisonnables, instruits de leurs devoirs, soumis par intérêt à des Loix équitables, capables de sentir le bien qu'on veut leur faire; ainsi le pense notre Auteur (1).

Il suppose donc une nation de Philosophes, dont les uns gouvernent & dont les autres se laissent gouverner; & nous demandons, 1°. si cette nation est possible, si elle a jamais existé, si en général les Philosophes sont des êtres fort dociles & fort enclins à se laisser conduire? 2°. Si l'on a jamais connu en quelque lieu du monde un Gouvernement juste, vertueux, zélé pour le bien public, & qui n'eût point de Religion? 3°. S'il peut y avoir un peuple raisonnable, instruit de ses devoirs, capable de sentir le bien qu'on veut lui faire, sur-tout lorsqu'il aura reçu une éducation telle que nous venons de la décrire? 4°. Si les Loix, quelques multipliées, quelques sages qu'on les suppose, peuvent prévenir ou punir généralement toutes les actions nuisibles à la société, & récompenser toutes les vertus dont un bon citoyen est capable?

Cent fois les Philosophes ont tracé des plans de politique & de gouvernement, autant de fois ils y ont échoué; parce qu'ils les ont toujours dressés pour les hommes tels qu'ils les imaginoient, c'est-à-dire, pour les hommes tels qu'ils ne sont pas & tels qu'ils ne

seront

(1) Page 201. Contagion sacrée, ch. 6, page 121; ch. 15, page 181. Essai sur les préjugés, ch. 3, page 58.

ſeront jamais. Nous avons déja démontré dans un autre Ouvrage, l'impoſſibilité de former une ſociété & un Gouvernement ſans Religion (1).

Il n'en coûte rien de déclamer avec amertume contre ceux qui gouvernent. Il ne faut pas de grands efforts de génie pour écrire que » nous ne voyons ſur la face de ce globe que » des Souverains injuſtes, incapables, amol» lis par le luxe, corrompus par la flatterie, » dépravés par la licence & par l'impunité, » dépourvus de talents, de mœurs & de ver» tu, indifférents ſur leurs devoirs que ſou» vent ils ignorent, très-peu occupés du bien» être de leurs peuples, &c (2). Ces invectives indécentes ne feront jamais honneur à ceux qui ſe les permettent, & ne peuvent produire aucun bien. Les anciens Philoſophes, ſi l'on en excepte les Cyniques, étoient plus modérés que ceux d'aujourd'hui, quoiqu'ils vécuſſent la plupart ſous un Gouvernement républicain. Ils laiſſoient aux Poëtes comiques le ſoin de déclamer contre les vices de ceux qui étoient à la tête des affaires. Ils ne prêchoient point la ſédition, mais l'obéiſſance aux loix, & ils en donnoient l'exemple. S'ils avoient vécu dans un Etat monarchique, ils auroient ſans doute enſeigné qu'il faut reſpecter les Souverains : il eſt triſte que cette ſage maxime ne ſe trouve plus dans les livres écrits contre la Religion.

(1) Apologie de la Religion chrét. ch. 11, §. 6 & 7; ch. 16, §. 2 & 3.

(2) Page 191. Eſſai ſur les préjugés, ch. 2, p. 25.

§. 4.

On ne doit pas faire plus d'attention aux plaintes ameres que fait l'Auteur ſur l'imperfection de la Morale, ſur la dépravation des mœurs, ſur la multitude des crimes, cauſés par une fauſſe politique & par des inſtitutions vicieuſes. D'après le tableau que nous avons expoſé ailleurs, des mœurs des peuples anciens, tel que l'Hiſtoire nous le préſente (1), il eſt démontré que les grands crimes ſont infiniment plus rares chez les Nations chrétiennes, qu'ils ne l'ont jamais été chez les autres ; que la police y eſt plus éclairée & plus exacte, le Gouvernement plus ſage & plus modéré, & les peuples généralement plus paiſibles & plus heureux. Il y a de la folie à vouloir détruire une Religion à laquelle nous ſommes redevables de ces précieux avantages.

La Morale ſeroit ſans doute plus parfaite, ſi elle étoit abandonnée aux ſpéculations & aux raiſonnements des Philoſophes ; l'expérience nous a déja convaincus des prodiges qu'ils peuvent opérer dans ce genre. Quoique les Stoïciens aient été regardés comme les meilleurs Moraliſtes de l'antiquité, Zénon & Chryſippe approuverent l'impudence de Diogene & des Cyniques : Chryſippe enſeigna qu'il étoit permis de manger les cadavres, que l'inceſte n'étoit point un crime ; il mit dans ſes

(1) Apologie de la Religion chrétienne. ch. 11.

Livres des obscénités que l'on ne peut lire sans rougir (1).

A quoi sert de répéter dix fois que, pour rendre l'homme vertueux, il faut lui faire voir la société armée contre ceux qui la troublent, lui montrer les conséquences de la haine de ses associés, lui apprendre à sentir le prix de leur affection, à s'estimer lui-même, lui inspirer l'ambition de mériter l'estime des autres. Est-ce une maxime nouvelle & inconnue qui nous avertit que, pour obtenir l'estime de nos semblables, il faut avoir de la vertu, & que l'homme vertueux dans une société bien constituée, n'a rien à craindre ni des hommes ni des Dieux (2).

Cette Doctrine n'est enseignée nulle part avec autant de soin que chez nous, & jamais la Religion ne s'y est opposée. Assurément les malfaiteurs n'ignorent point qu'en troublant la société, ils doivent s'attendre à la roue & au gibet; & qu'ils sont l'objet de l'exécration de leurs semblables. On ne défend à personne de s'estimer lui-même, quand il fait le bien; mais quelle estime pourroit-il mériter, s'il le faisoit nécessairement? Dans le Chapitre XII, notre Auteur a dit que » le Fataliste n'est point » en droit d'être vain de ses propres talents ou » de ses vertus, qu'il doit être humble & mo» deste par principe « (3). Comment cette

(1) Bayle, Dict. crit. *Hipparchia*. D. & *Chrysippe*; dans le texte, & K. Voyez les autres défauts de la Morale des Stoïciens, Nouv. démonstr. Evang. de Leland, tome 3, p. 324 & 390.

(2) Page 295.

(3) Page 244.

modeſtie eſt-elle compatible avec la haute eſtime de ſoi-même, qu'il veut inſpirer à l'homme?

Eſt-ce le moyen d'apprendre à l'homme à s'eſtimer lui-même, que de lui perſuader que ſa nature n'eſt point ſupérieure à celle des brutes; qu'il doit mourir tout entier comme elles, qu'il eſt deſtiné à jouir ſur la terre d'un bonheur plus imparfait que le leur (1)? Lorſque la Religion nous commande l'humilité, les Matérialiſtes l'accuſent d'énerver le courage: quand il faut nous exciter à la vertu, ils affectent de nous dégrader. Le ſeul principe qu'ils n'abandonnent jamais, eſt l'eſprit de contradiction.

C'eſt la Religion même qui nous enſeigne, que nous devons veiller ſur notre réputation, qu'il ne faut ſcandaliſer perſonne par de mauvais exemples, que nous ne pouvons goûter ſur la terre la paix & le bonheur que dans la pratique de la vertu & dans la ſoumiſſion à la Loi divine: *Pax multa diligentibus Legem tuam*: Pſ. 118. Non-ſeulement elle aſſure l'homme vertueux qu'il n'a rien à craindre de la part de Dieu, mais qu'il doit tout en eſpérer: *Qui ſalvos facis ſperantes in te*: Pſ. 16, 7. *Protector eſt omnium ſperantium in ſe*: Pſ. 17, 31, &c.

§. 5.

Après avoir entendu l'Auteur déclamer contre la créance d'une vie future, on ſera bien

(1) Seconde Partie, p. 155.

surpris de le voir s'épanouir sur le desir de l'immortalité, dont les grandes ames sont épriſes, & vanter les prodiges que ce desir a produits chez tous les peuples : mais il sait allier les sentiments les plus incompatibles; de la même main dont il détruit toutes les vérités de la Religion, il canoniſera, ſi l'on veut, toutes les chimeres de l'imagination.

A Dieu ne plaiſe que nous blâmions l'ambition de vivre dans la mémoire des hommes, ce desir bien réglé, & ſur-tout ſanctifié par la Religion, peut enfanter les actions les plus généreuſes, & les vertus les plus héroïques. La vénération pour les grands Hommes qui nous ont précédés, qui ont été nos bienfaiteurs & nos modeles, eſt un tribut que le Chriſtianiſme nous ordonne de leur payer ; aucune Religion n'a jamais montré autant de zele à honorer la mémoire des morts. *Laudemus viros glorioſos, parentes noſtros in generatione ſua.... Nomen eorum vivit in generationem & generationem :* Eccli. 44. *Memoria juſti cum laudibus* : Prov. 10, 7, &c.

Ce zele a un fondement réel & ſolide, lorſqu'il eſt appuyé ſur la créance de l'immortalité de l'ame ; nous croyons que les hommes vertueux, jouiſſant dans le ſein de Dieu du bonheur éternel, ne ceſſent point d'être ſenſibles aux effets que produiſent leurs exemples ſur la terre, ni aux honneurs que nous rendons à leur mémoire. C'eſt dans cette perſuaſion que nous reſpectons leurs cendres, que nous leur élevons des monuments, que nous célébrons leurs bienfaits, que nous nous excitons à la vertu par leurs exemples. Cet

uſage répandu de l'une des extrémités du monde à l'autre, atteſte clairement le dogme d'une autre vie; & c'eſt ainſi que les Philoſophes anciens & les Légiſlateurs l'ont enviſagé.

Si l'homme meurt tout entier, quelle raiſon y a-t-il d'honorer une cendre froide & inſenſible, de rendre des hommages à un être qui n'eſt plus? Autant vaudroit reſpecter la pluie qui nous a donné une récolte abondante, ou le vent favorable qui nous a procuré une heureuſe navigation. L'Auteur qui tourne en ridicule ce culte frivole dans la ſeconde partie de ſon Ouvrage (1), peut-il approuver, ſans ſe contredire, les honneurs que l'on rend à des hommes qu'il regarde comme anéantis?

D'ailleurs l'homme, perſuadé qu'il ne reſtera rien de lui-même après ſa mort, peut-il être affecté pendant ſa vie, par l'eſpece de celle qu'il recevra de la poſtérité? Il n'y ſentira plus rien: ce qui ſe paſſera ſur la terre, lorſqu'il aura diſparu, n'a pas plus de rapport à lui qu'aux habitants d'un autre monde, ou qu'aux premiers citoyens qui ont peuplé nos contrées, & dont nous ne connoiſſons pas ſeulement les noms.

Le dogme de l'anéantiſſement des ames n'eſt donc propre qu'à étouffer dans l'homme toute eſpece d'ambition & d'égards pour le tendre ſouvenir de ſes deſcendants; dans la ſociété, toute eſpece de vénération pour la mémoire de ſes peres, tous les travaux, tous

(1) Chap. 1 & 2.

les ſoins, toutes les vertus dont le deſir de l'immortalité eſt la ſource. Lorſque l'Auteur nous peint avec enthouſiaſme » ces eſprits éner-» giques qui s'élancent au-delà de leur exiſ-» tence actuelle, & qui, peu contents d'exciter » l'admiration & l'amour de leurs contempo-» rains, veulent encore arracher les homma-» ges des races futures « (1); quand il dit que *cette paſſion noble eſt fondée ſur notre nature*, il avoue clairement que la nature dépoſe contre lui. L'étalage pompeux qu'il fait des talents, des vertus, des travaux, des projets pour l'avenir, dont le genre-humain eſt redevable au deſir que la nature lui inſpire de perpétuer ſa gloire, fournit autant de nouvelles preuves contre le ſyſtême meurtrier dont il veut nous infatuer; des exhortations pathétiques pour exciter, pour enflammer en nous ce deſir, ſont des paroles en l'air; c'eſt nous exhorter clairement à nous contredire & à nourrir en nous un préjugé contraire au bon ſens.

En perdant de vue l'exiſtence de Dieu, on peut n'être pas ſurpris de voir la Nature humaine abuſée par un deſir chimérique, & la ſociété gouvernée par une illuſion; mais quand on poſe pour principe qu'un Dieu ſage & bon, nous a créés tels que nous ſommes, on comprend qu'il n'a pas pu nous rendre les jouets d'une inclination vaine & trompeuſe, fonder la vertu & le bien de la ſociété ſur un goût inſenſé. Ce rayon d'immortalité qu'il fait briller dans nos ames, eſt un témoignage

(1) Pages 295 & ſuiv.

clair & ineffaçable de la grandeur de notre deſtinée.

Que notre Matérialiſte accumule les contradictions tant qu'il lui plaira ; qu'il blâme l'eſpérance d'une vie future, & qu'il en approuve le deſir ; qu'il tourne en ridicule une paſſion raiſonnable & fondée, pour mettre à ſa place une fantaiſie bizarre, & qui ne porte ſur rien ; qu'il veuille ſe plonger dans le néant, & ſubſiſter encore dans la mémoire des hommes, nous n'en ſerons pas émus ; il reſte démontré que l'attente d'une autre vie eſt le cri de la Nature, le dogme de l'humanité, l'aliment de l'induſtrie & de la vertu ; que détruire ce puiſſant reſſort, ce ſeroit anéantir la ſociété & abrutir le genre-humain.

§. 6.

Trouverons-nous plus de raiſon & de bon ſens dans l'apologie du ſuicide ? Nous avons déja remarqué que ſi l'homme vertueux n'eſt pas maître de ſes actions, ſi » par la combi- » naiſon bizarre des circonſtances inopinées, » il peut devenir en un inſtant, l'homme le » plus criminel (1) ; il n'a rien de mieux à faire que de ſe détruire, de peur de devenir vicieux malgré lui. Le méchant, au contraire, qui n'a ſouvent rien à craindre dans cette vie, & qui ne peut être puni dans l'autre, doit, s'il agit conſéquemment, jouir le plus long-temps qu'il pourra, du fruit de ſes crimes ; les multiplier, pour rendre ſon exiſtence heu-

(1) Chap. 12, page 255.

reuſe, & ſe roidir contre les remords. Nous avons vu que l'Auteur a poſé pour principe, que tous les êtres tendent naturellement à ſe conſerver; conſéquemment il attribue le ſuicide au déſeſpoir, à la mélancolie, à un tempérament vicié (1). Il en parle encore de même, page 309. Il ſeroit fort étrange qu'après de pareils aveux, on pût parvenir à le juſtifier; mais dès que tout eſt néceſſaire, il n'y a plus de crime, par conſéquent plus de vertu; & l'Auteur part de ce principe pour raiſonner ſur le ſuicide (2).

Nous n'avons aucun intérêt de ſavoir que les Grecs & les Romains l'ont approuvé autrefois, que les Indiens & les Japonois le pratiquent encore; nous n'examinons point ce que l'homme a fait, mais ce qu'il doit faire.

» Chez les Peuples de nos contrées, dit » le Philoſophe, la Religion rendit les hom» mes moins prodigues de leur vie «. (3). Voilà donc déja un ſervice eſſentiel qu'elle a rendu au genre-humain: mais il n'eſt pas vrai qu'elle ait appris aux hommes, que Dieu ſe plaiſoit à leurs tourments, qu'il vouloit qu'ils fiſſent enſorte de perpétuer leurs ſupplices: elle leur enſeigne que les maux de cette vie ne ſont qu'une épreuve paſſagere; qu'en les ſupportant avec patience, nous nous aſſurons une éternelle félicité dans l'autre vie. *Momentaneum & leve tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ,*

(1) Ch. 11, p. 196. De l'Eſprit, troiſieme Diſcours, ch. 13, p. 161.
(2) Page 304.
(3) Page 303.

pondus operatur in nobis (1). La Religion travaille donc à nous consoler, à nous donner du courage, à nous prévenir contre le désespoir, à réveiller en nous l'espérance, *baume souverain de tous les maux* (2).

» Des Moralistes, abstraction faite des idées » religieuses, ont cru qu'il n'étoit jamais permis à l'homme de rompre les engagements » du pacte qu'il a fait avec la société. D'autres » ont regardé le suicide comme une lâcheté; » ils ont pensé qu'il y avoit de la foiblesse à se » laisser accabler par les coups du destin; & ils » ont prétendu qu'il y auroit bien plus de courage & de grandeur à supporter ses peines & » à résister aux coups du sort «. L'Auteur ne pense point comme eux, & il entreprend de les réfuter.

§. 7.

» Si nous consultons là-dessus la Nature, » dit-il, nous verrons que toutes les actions » des hommes, ces foibles jouets dans la main » de la nécessité, sont indispensables & dépendantes d'une cause qui les meut à leur insu, » *malgré eux*, & qui leur fait accomplir à chaque instant quelqu'un de ses décrets «. Ainsi l'homme, en se détruisant, accomplit un arrêt de la Nature (3).

Il est aisé d'appercevoir 1°. qu'en raisonnant sur ce principe, on réussit à justifier non-seulement le suicide, mais tous les crimes

(1) 2. *Cor.* 4, 17.
(2) Page 309.
(3) Page 304.

imaginables. Celui qui, par vengeance, plonge le poignard dans le sein de son ennemi, n'agit pas moins nécessairement que celui qui, par désespoir, s'égorge lui-même; il n'est pas moins conduit par une cause qui le meut à son insu & malgré lui, il n'accomplit pas moins un arrêt de la Nature. C'est donc, avec raison, que nous avons opposé à l'Auteur, en parlant de la liberté & de la fatalité (1), que supposé la nécessité des actions de l'homme, il n'y en a plus qui soient dignes de louange ou de blâme, de récompense ou de châtiment; qu'il n'y a plus ni vice ni vertu. Cette conséquence est avouée par lui-même. Si l'on a tort de blâmer l'homme coupable de suicide, de flétrir sa mémoire, de faire le procès à son cadavre; on n'a pas moins tort de punir un meurtrier par des supplices. Il est donc démontré que le système de la Fatalité, est destructeur de toute morale, comme nous l'avons prétendu. 2°. Lorsque nous avons fait cette objection à l'Auteur, il a répondu que la nécessité d'une action, n'empêche pas qu'elle ne soit utile ou nuisible à la société, par conséquent bonne ou mauvaise; que le défaut de liberté dans l'homme, n'empêche pas qu'il puisse être modifié ou déterminé par les peines & par les récompenses : qu'alors c'est un mobile nécessaire pour produire des actions nécessaires. Pour raisonner conséquemment, il ne falloit plus s'informer, si le suicide est une action nécessaire ou non; il falloit se borner à examiner s'il est utile ou nuisible à la

(1) Chap. 11 & 12.

ſociété. Car enfin, malgré la néceſſité qui détermine un homme à ſe tuer, il n'eſt pas moins capable d'être modifié ou ému par l'infamie dont ſon nom ſera noté, par les ignominies dont on couvrira ſon cadavre, par la honte qui en rejaillira ſur ſa famille, &c. La maniere dont l'Auteur raiſonne ſur le ſuicide, eſt donc une contradiction formelle avec tout ce qu'il a dit ſur la liberté & ſur la fatalité; un aveu formel de toutes les conſéquences pernicieuſes que nous en avons tirées.

Il a dit dans le Chapitre XIe: » quand nous » diſons que l'homme n'eſt point libre, nous ne » prétendons point le comparer à un corps ſim» plement mû par une cauſe impulſive « (1). Ici il compare l'homme qui ſe détruit, à une épée qui tombe de la main de celui qui la tenoit: voilà donc l'homme parfaitement ſemblable à un corps inanimé, & qui ne peut être mû que par une cauſe impulſive; » ſes actions » ne ſont que des effets néceſſaires de cauſes » ignorées, qui déterminent ſes volontés « (2).

» L'homme, continue-t-il, ne peut aimer » ſon être, qu'à condition d'être heureux; » dès que la Nature entiere lui refuſe le bon» heur, il n'exiſte déja plus, il ne peut être » utile à lui-même ni aux autres «. On peut pouſſer plus loin la conſéquence. Dès que l'homme ſe croit malheureux, il n'a plus d'obligations à la Nature, il en a encore moins à ceux qui lui ont donné le jour: avant de ſe tuer lui-même, il fera bien d'ôter la vie à ceux

(1) Page 208.
(2) Page 304.

auxquels il eſt redevable d'une exiſtence malheureuſe, ou pour les punir, ou pour leur épargner le chagrin que leur cauſeroit peut-être ſa mort tragique. Du moins ſi cet accès de phrénéſie le ſaiſit, il ne ſera pas plus coupable en égorgeant ſon pere, qu'en ſe poignardant lui-même; dans l'un & dans l'autre crime, il ne ſera qu'un foible jouet, un inſtrument paſſif entre les mains de la néceſſité. Voilà certainement une morale à laquelle le genre-humain doit applaudir. Armons-nous de courage, pour continuer l'examen de toutes ces horreurs.

§. 8.

» Si nous conſidérons le pacte qui unit » l'homme à la ſociété, nous verrons que tout » pacte eſt conditionnel & réciproque, c'eſt-» à-dire, ſuppoſe des avantages mutuels en-» tre les parties contractantes. Le citoyen » ne peut tenir à la ſociété, à la patrie, à » ſes aſſociés, que par le lien du bien-être; » ce lien eſt-il tranché, il eſt remis en li-» berté «.

On prie le lecteur de peſer attentivement les conſéquences de ce principe. Le citoyen ne peut tenir à la ſociété que par le lien du bien-être: par conſéquent il n'eſt obligé à aucun devoir envers la ſociété, qu'autant qu'il y trouve ſon avantage. Jamais ſon intérêt particulier ne doit être ſacrifié à celui de la ſociété; c'eſt au contraire celui de la ſociété qui doit céder à l'intérêt d'un ſeul individu. Dès qu'après avoir tout calculé, je

ne puis faire une action ſans bleſſer mes intérêts, je n'y ſuis plus obligé; dès que je ne puis m'abſtenir d'un crime, ſans me porter un préjudice conſidérable, je ſuis en droit de le commettre. Voilà comme doit raiſonner un Matérialiſte. Si donc la ſociété veut raiſonner à ſon tour, ſi elle veut veiller à ſes propres intérêts, ne ſeroit-elle pas en droit de ne pas attendre que ce raiſonneur prenne congé d'elle, & de s'en débarraſſer, avant qu'il ait réduit ſa morale en pratique?

S'il y a un pacte conditionnel entre l'homme & la ſociété, je demande lequel des deux eſt en droit de juger ſi les conditions ſont remplies ou non de part ou d'autre? Eſt-ce le particulier? Eſt-ce la ſociété? Si c'eſt le particulier qui eſt établi juge de la ſociété, tout ordre eſt renverſé; la ſociété eſt ſoumiſe aux caprices du premier inſenſé auquel il plaira de juger que la ſociété eſt injuſte à ſon égard. Si c'eſt la ſociété, dès qu'elle juge le ſuicide criminel, il l'eſt véritablement, & elle a le droit de le punir.

Y a-t-il du bon-ſens, d'ailleurs, à ſuppoſer ce prétendu *pacte conditionnel*, ſur lequel les Philoſophes argumentent continuellement?

1°. Dans les principes de l'Auteur, ce pacte eſt impoſſible; il n'eſt volontaire de part ni d'autre. *La volonté de l'homme n'eut aucune part à ſa naiſſance* (1); il n'a pas dépendu de lui de naître dans une ſociété plutôt que dans une autre. La ſociété elle-même n'a pas droit de choiſir à ſon gré les membres dont elle

(1) Page 104.

veut être compoſée ; elle eſt néceſſairement la mere de tous les individus qui naiſſent dans ſon ſein. Elle ſeroit injuſte, ſi elle excluoit un citoyen par caprice, & ſans qu'il l'eût mérité : & l'on ſuppoſera que tout citoyen eſt en droit de la quitter quand il lui plaît, & ſans l'avoir conſultée ?

2°. Dans ce cas-là même, la ſociété ſeroit-elle diſpenſée de tous devoirs envers le citoyen ? Si un Miſanthrope veut s'iſoler & ſe ſéparer du commerce des hommes, la ſociété eſt-elle en droit de ne plus veiller à la conſervation de cet inſenſé, de permettre au premier qui en voudra prendre la peine, de lui ôter la vie ? Il n'y a pas d'apparence que l'Auteur oſe le ſoutenir : on enferme les cerveaux dérangés, mais on ne les tue point. Le contrat, s'il y en a un, eſt donc indiſſoluble de la part de la ſociété : elle ne peut le rompre à volonté & ſans raiſon ; ſeroit-il moins indiſſoluble de la part d'un particulier ? Celui-ci peut-il y renoncer, ſans être obligé d'en rendre compte à perſonne ?

Concluons donc que les devoirs mutuels entre les citoyens & la ſociété ſont appuyés ſur un fondement plus ſolide, ſur la Loi & la volonté éternelle du Créateur. Il a formé l'homme pour la ſociété, & il lui fait ſentir cette deſtination par les beſoins de ſa nature : l'homme ne peut la méconnoître ou y réſiſter, ſans ſe rendre malheureux. En vertu de cette deſtination, il a un droit réel à la protection de la ſociété ; & celle-ci un droit acquis ſur ſes ſervices. Ce n'eſt point à lui de fixer l'étendue ou la durée de ſes devoirs ; ils

n'ont d'autres bornes que ſon pouvoir ; il doit à la ſociété, tout ce qu'il peut faire pour elle ; celle-ci ne peut l'abandonner ſans crime, tant qu'il vit & qu'il eſt ſoumis à l'ordre. Comme il n'a point dépendu de lui de ſe donner la vie, il ne lui eſt pas permis de s'en priver. De même que la ſociété lui doit encore protection & ſûreté, lors même qu'il ne peut plus la ſervir, il lui doit de ſon côté ſes ſervices, lors même qu'il ne dépend pas d'elle de le rendre heureux. C'eſt à elle de commander, à lui d'obéir ; elle eſt ſouveraine, & il eſt ſujet ; c'eſt à elle de juger de ce qu'elle lui doit, à lui de ſe ſoumettre à la déciſion qui lui eſt intimée par les Loix. Il eſt contre le bon ſens de mettre le particulier au même rang que la ſociété, de le ſuppoſer contractant avec elle comme avec un égal, de l'établir juge contr'elle, & de l'autoriſer à ſe rendre juſtice à lui-même : ce ſeroit ſoumettre la ſageſſe à la folie, l'intérêt du corps à l'utilité d'un ſeul membre, l'ordre public au caprice des particuliers.

§. 9.

Pour mettre le comble à l'abſurdité, notre Philoſophe autoriſe l'homme à ſe donner la mort, non-ſeulement lorſqu'il eſt réduit aux derniers malheurs, mais *pour quelque cauſe que ce ſoit.* » La ſociété, ou ceux qui la re-» préſentent, le traitent-ils avec dureté, avec » injuſtice, & lui rendent-ils ſon exiſtence » pénible ? L'indigence & la honte viennent-» elles le menacer au milieu d'un monde dé-

» dáigneux & endurci ? Des amis perfides lui » tournent-ils le dos dans l'adverſité ? Une » femme infidelle outrage-t-elle ſon cœur ? Des » enfants ingrats & rebelles affligent-ils ſa » vieilleſſe ? A-t-il mis ſon bonheur excluſif » dans quelqu'objet qu'il lui ſoit impoſſible » de ſe procurer ? Enfin, *pour quelque cauſe* » *que ce ſoit*, le chagrin, les remords, la » mélancolie, le déſeſpoir, ont-ils défiguré » pour lui le ſpectacle de l'Univers ? S'il ne » peut ſupporter ſes maux, qu'il quitte un » monde qui n'eſt plus pour lui qu'un effroya- » ble déſert « &c. (1).

Ainſi que la ſociété ſoit coupable ou non du malheur de cet atrabilaire qui ne peut plus ſupporter ſes maux, il eſt en droit de punir la ſociété en la privant de ſes ſervices ; que ce malheur ſoit réel ou qu'il ſoit imaginaire, qu'il vienne d'un cas fortuit ou de la folie d'une paſſion, cela eſt égal, l'homme eſt maître ſouverain de lui-même, il n'exiſte que pour ſon propre bonheur ; dès qu'il ne le trouve pas, il doit renoncer à la vie, le néant eſt ſa ſeule reſſource. Tel eſt l'arrêt de mort porté contre tous les hommes au tribunal du Matérialiſme.

» Blâmeroit-on un homme qui, ſe trou- » vant inutile & ſans reſſource dans la ville » où le ſort l'a fait naître, iroit dans ſon cha- » grin ſe plonger dans la ſolitude « ? Aſſuré- ment on le blâmeroit. Un homme raiſonnable ne ſe croira jamais abſolument inutile ; il

(1) Page 305. De l'Eſprit, troiſieme Diſcours, ch. 28 ; p. 323.

peut au moins donner des exemples de patience & de courage, & cette leçon n'eſt que trop néceſſaire à tous les hommes. S'il ſe croyoit ſans reſſource, la ſolitude ne diminueroit pas ſes maux; elle les augmenteroit au contraire, puiſqu'un malheureux n'a de reſſource que dans la compaſſion & les ſervices de ſes ſemblables.

Ce n'eſt donc pas à des hommes ſenſés, que l'Auteur perſuadera jamais ſa morale déſolante & meurtriere, que » mourir eſt un devoir » pour quiconque veut ſe ſouſtraire au mal- » heur de vivre; qu'une ſociété qui ne *peut* » ou ne veut nous procurer aucun bien, perd » tous ſes droits ſur nous; qu'une Nature » qui s'obſtine à rendre notre exiſtence mal- » heureuſe, nous ordonne d'en ſortir «. Vivre n'eſt jamais un malheur pour quiconque eſt vertueux & jouit du témoignage de ſa conſcience. Une ſociété qui ne peut nous procurer aucun bien, n'eſt pas pour cela criminelle; il y a de la folie à la punir en ſui ôtant nos ſervices: la Nature ne s'obſtine jamais à rendre notre exiſtence malheureuſe, puiſqu'il dépend toujours de nous de ſupporter nos peines. Mais un Philoſophe obſtiné à blaſphémer contre la Providence, ne peut manquer d'outrager la Nature.

» Quant au ſuperſtitieux, dit-il, il n'eſt » point de termes à ſes ſouffrances; il ne lui » eſt point permis de les abréger. Sa Religion » lui ordonne de continuer à gémir; elle lui » défend de prévenir les ordres lents d'un » Dieu cruel qui ſe plaît à le voir réduit au » déſeſpoir «.

Pour réfuter ce langage impie & absurde, il suffit de demander qui sont ceux qui souffrent plus patiemment leurs maux, ou ceux qui ont de la Religion, ou ceux qui n'en ont point, & lesquels sont les plus tentés de se détruire ? Un homme religieux envisage toujours un terme à ses souffrances, puisqu'il est persuadé qu'en souffrant patiemment, il est assuré d'une vie heureuse & immortelle après celle-ci. *L'espérance, ce baume souverain de tous les maux*, lui reste donc toujours, & il ne peut jamais être réduit au désespoir. Il lui est très-permis d'ailleurs d'abréger ses maux, s'il le peut, par des moyens innocents ; il est donc bien éloigné d'accuser Dieu de cruauté, puisqu'il en attend une récompense éternelle pour des souffrances passageres. Le grand secret des Incrédules pour rendre la Religion odieuse, est de lui prêter leurs erreurs & leurs absurdités.

§. 10.

Il n'est pas vrai que la Religion Chrétienne ait canonisé le suicide dans Samson & dans Eléazar ; ces hommes courageux n'avoient pas en vue de se détruire eux-mêmes, mais de détruire par le sacrifice de leur vie les ennemis de leur Nation. L'on n'a jamais accusé de suicide les dévouements si célebres dans l'Histoire, ni le courage des Guerriers qui se sont exposés à une mort certaine, en se jettant au milieu des bataillons ennemis (1).

(1) Note, page 307.

Il eſt encore plus faux que le Fils de Dieu, en ſubiſſant volontairement une mort injuſte, ait commis un ſuicide, à moins qu'on ne veuille accuſer Socrate du même crime. Mais telle eſt l'équité de notre Philoſophe ; il nous invite à verſer des pleurs ſur la mort de ce ſage Athénien, à expier par nos regrets l'ingratitude de ſes concitoyens (1), & il oſe blaſphémer contre la mort de Jeſus-Chriſt.

C'eſt une nouvelle injuſtice de traiter de même le courage des Martyrs, qui ſe ſont préſentés eux-mêmes aux ſupplices ; leur deſſein principal n'étoit pas de perdre la vie, mais de convaincre par leur conſtance les perſécuteurs, de l'inutilité des tourments pour exterminer le Chriſtianiſme, & d'arrêter par-là les progrès de leur fureur. Ils imitoient donc la fermeté de Mutius Scévola, & non pas l'aveugle déſeſpoir des ſuicides qui n'enviſagent qu'eux-mêmes.

On juſtifie très-mal ceux-ci, en les peignant comme des hommes que leur état actuel rend abſolument incapables de ſupporter le poids de la vie, & comme des malades imaginaires (2). Dans ce cas, il n'y a plus de liberté dans leur action ; leur cerveau eſt dérangé, leur tempérament eſt vicié, ils ſont dans un accès de démence : vouloir nous perſuader qu'ils ſont bien, qu'il eſt bon de les imiter, c'eſt entreprendre de nous rendre fous par principes, & frénétiques par réflexion. Pour faire comme eux, il faudroit avoir leur organiſation, leur tempérament, leurs paſſions, leurs idées ; c'eſt

(1) Page 299. (2) Pages 307 & 308.

la remarque de notre Auteur (1) : par conséquent il faudroit être auſſi inſenſés qu'eux, & ce bel avantage n'a pas de quoi nous tenter.

§. II.

Voilà cependant la ſeule raiſon pour laquelle il ſoutient que ſes maximes ne ſont pas dangereuſes. » Ce ne ſont point des maximes, » dit-il, qui déterminent les hommes à prendre une ſi violente réſolution ; c'eſt un tempérament aigri par les chagrins, c'eſt une » conſtitution bilieuſe & mélancolique, c'eſt » un vice dans l'organiſation, c'eſt un dérangement dans la machine ; c'eſt la néceſſité » & non des ſpéculations raiſonnées qui font » naître dans l'homme le deſſein de ſe détruire : rien ne l'invite à cette démarche, *tant* » *que la raiſon lui reſte*, ou tant qu'il a encore » l'eſpérance, ce baume ſouverain de tous les » maux «.

Nous concevons que les maximes de l'Auteur ne ſéduiront point un homme, tant que ſa raiſon lui reſtera toute entiere ; & cette réflexion eſt déja conſolante. Mais dans tout homme paſſionné la raiſon eſt affoiblie ; elle eſt plus capable alors d'être ébranlée par des ſophiſmes. L'aveu que fait ici l'Auteur, de la folie bien avérée du ſuicide, eſt ſans doute une eſpece de contradiction, & un préſervatif contre ſes faux raiſonnements ; n'importe, il eſt toujours dangereux de fournir un prétexte de

(1) Page 308.

plus à la démence: quand un Philosophe n'auroit contribué qu'à confirmer un seul homme dans son noir projet, ou à en accélérer l'exécution, il auroit toujours lieu de se reprocher ce mauvais service rendu à l'humanité, & c'en seroit assez pour faire détester sa Morale inconséquente & fausse.

Il demande: » la société ne seroit-elle pas » plus heureuse, si on pouvoit persuader aux » méchants d'ôter de devant nos yeux des ob» jets incommodes, & que les Loix à leur dé» faut sont forcées de détruire «? 1°. On ne voit pas qu'il y eût beaucoup à gagner pour la société, quand la folie seroit encore ajoutée à la méchanceté de ceux dont nous parlons. 2°. Les méchants pourroient quelquefois se corriger & devenir bons; en se détruisant, ils se retranchent le mérite du repentir, & à la société, le bien que produiroit leur changement. 3°. Ce n'est ni aux méchants ni aux insensés à faire la fonction des Loix; il est réservé à celles-ci de proportionner la punition aux crimes & de la rendre exemplaire. L'Auteur a blâmé dans le Chapitre XIIe. la peine de mort rendue trop fréquente (1); ici il accorde à tout Particulier le privilege de se l'infliger à soi-même, quand il le juge à propos: contradictions continuelles.

En continuant d'attribuer le suicide au dérangement de la machine, aussi-bien en Angleterre où il est plus commun, qu'ailleurs où il est plus rare (2), l'Auteur se réfute lui-même. Il ne le juge innocent que parce que

(1) Page 232. (2) Page 310.

c'eſt l'effet de la néceſſité ; c'eſt convenir clairement que s'il étoit libre ce ſeroit un crime : que ſi la ſociété fait bien de punir les autres forfaits, quoique ſuppoſés néceſſaires, elle n'agit pas moins conſéquemment en puniſſant celui-ci autant qu'il lui eſt poſſible. Mais l'hypotheſe de la néceſſité eſt une abſurdité ; nous l'avons démontré ailleurs.

Vainement l'Auteur prétend que le ſuicide ne peut être puni dans l'autre vie (1), parce que l'homme ne peut ſe ſurvivre à lui-même, ne peut conſerver après la mort ſes organes, ſes ſens, ſa mémoire, ſes idées : dès que l'ame eſt immortelle, comme nous l'avons prouvé, elle peut penſer quoique ſéparée du corps, recevoir par la volonté de Dieu l'action des objets extérieurs, comme elle la reçoit du corps même auquel elle eſt unie ; c'en eſt aſſez pour qu'elle puiſſe ſouffrir.

C'eſt avec répugnance que nous faiſons remarquer la maxime par laquelle l'Auteur termine ce Chapitre. » Si les hommes, dit-il, » craignoient moins la mort, ils ne ſeroient » ni eſclaves ni ſuperſtitieux.... La tyrannie » ſeroit à jamais bannie des Nations, « &c. Diminuer dans les méchants l'horreur de la mort, c'eſt donc armer leur bras contre tout Gouvernement qu'il leur plaira de regarder comme tyrannique ; c'eſt les armer contre la ſociété même. Voilà le ſeul ſervice que la doctrine monſtrueuſe, dont nous venons de faire l'examen, peut rendre à l'humanité.

(1) Lucrece, liv. 3, v. 850.

CHAPITRE XV.

Des intérêts des hommes, ou des idées qu'ils ſe font du bonheur. L'homme ne peut être heureux ſans la vertu.

§. I.

APRÈS avoir dévoré dans les Chapitres précédents des contradictions & des abſurdités ſans nombre, il y avoit lieu d'eſpérer que nous pourrions reſpirer un moment en parcourant celui-ci ; il ne renferme que des obſervations ſur les cauſes de la variété des goûts & des inclinations des hommes, ſur les différentes idées qu'ils ont du bonheur, ſur les conſéquences qui doivent en réſulter dans la ſociété. Quoique ce ſujet ſemble n'avoir aucune liaiſon eſſentielle avec le Matérialiſme, l'Auteur en le traitant, n'a point échappé à la fatalité qui le pourſuit ; il n'a pu éviter de tomber dans pluſieurs inconſéquences : & ce malheur doit arriver néceſſairement au meilleur Philoſophe, au raiſonneur le plus profond qui s'eſt écarté de la vérité ; dès qu'il eſt une fois engagé dans un ſyſtême contraire à la raiſon & au ſens-commun, les abſurdités naiſſent ſous ſa plume, & ſe multiplient ſans qu'il puiſſe les éviter : en s'éloignant d'un écueil il ne manque jamais de ſe briſer contre un autre. Dans une hypotheſe qui bleſſe la lumiere naturelle, il eſt impoſſible à un Ecrivain d'être d'accord avec lui-même.

Il eſt bon de ſe rappeller la définition que l'Auteur a donnée ailleurs du vice & de la vertu. On peut appeller *vertu*, ſelon lui, tout ce qui eſt conſtamment utile aux hommes vivants en ſociété, & *vice*, tout ce qui leur eſt conſtamment nuiſible (1). Il entend par le *bonheur*, le plaiſir continu ; & il prouve très-bien, par la maniere dont nous ſommes conſtitués, que les plaiſirs les plus vifs ſont toujours les moins durables, vu que ce ſont ceux qui nous cauſent les plus grands épuiſements.

Il n'eſt pas moins évident, par les changements continuels qui ſurviennent à notre tempérament & à nos organes, que le même objet ne peut nous plaire pendant long-temps : & comme il n'y a pas dans la Nature deux individus dont la conſtitution ſoit exactement ſemblable, il n'eſt pas poſſible que le même objet plaiſe également à tous les hommes, ni qu'ils puiſſent ſe former tous la même idée du bonheur. Par la même raiſon, tous ne peuvent pas avoir le même *intérêt*, puiſque l'intérêt n'eſt autre choſe que ce que chacun de nous juge néceſſaire à ſa propre félicité.

» L'intérêt du méchant, dit-il, eſt de ſatis-» faire ſes paſſions à tout prix ; celui de » l'homme vertueux eſt de mériter par ſa » conduite, l'amour & l'approbation des au-» tres, & de ne rien faire qui puiſſe le dé-

(1) Ch. 9, page 135. Contagion ſacrée, ch. 10, p. 63. Eſſai ſur les préjugés, ch. 7, p. 202.

» grader à ſes propres yeux « (1). De là il conclut qu'à proprement parler, l'homme n'eſt jamais abſolument déſintéreſſé dans ſes actions, puiſqu'il goûte une ſatisfaction très-réelle, lors même qu'il fait les plus grands ſacrifices, à la poſſeſſion des objets dans leſquels il a placé ſon bonheur.

Il en conclut encore que ſouvent nous jugeons très-mal des intérêts des autres; parce que, pour en juger comme eux, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes paſſions, les mêmes opinions.

» Ces principes duement développés, dit-» il, ſont la vraie baſe de la Morale. Le mé-» rite & la vertu ſont fondés ſur la nature » de l'homme, ſur ſes beſoins; ce n'eſt que » par la vertu qu'il peut ſe rendre heureux; » ſans vertu la ſociété ne peut ni être utile, » ni ſubſiſter « (2).

§. 2.

En applaudiſſant à cette concluſion, nous voudrions ſincérement l'accorder avec les principes que l'Auteur vient de poſer; mais cette conciliation paſſe nos foibles lumieres.

On conçoit très-bien que l'homme ne peut être heureux ſans la vertu, lorſque par la conſtitution favorable de ſon tempérament & de ſes organes, il eſt en état de juger & de

(1) Page 316. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, chap. 5, p. 127.

(2) Pages 317 & 319. Eſſai ſur les préjugés, chap. 12, page 287.

sentir que la vertu peut lui procurer des plaisirs plus vifs, plus certains, plus durables que la satisfaction qu'il peut accorder à ses passions. » Mais si malheureusement une or-» ganisation viciée ou des opinions fausses » lui montrent son bien-être dans des objets » inutiles ou nuisibles à lui-même ainsi qu'aux » autres « (1), alors il lui est impossible d'être vertueux & de trouver son bonheur dans la vertu.

On ne comprend pas même comment dans ce cas-là il peut être *dans l'erreur*; son intérêt & son bonheur sont relatifs à sa constitution, & aux *idées qui se sont arrangées dans son cerveau à son insu*: si en vertu de cette constitution & de ces idées il est méchant, *son intérêt*, & par conséquent son bonheur, *est de satisfaire ses passions à tout prix*.

A la vérité, les hommes vertueux & la société jugeront que le méchant se trompe, parce que sa conduite leur est nuisible; mais *nous jugeons souvent très-mal des intérêts des autres; pour en juger comme eux, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes passions, les mêmes opinions* (2).

Le jugement que porte un méchant sur les objets qui peuvent faire son bonheur, est donc aussi vrai par rapport à lui, que le jugement différent que font les hommes ver-

(1) Page 318. De l'Esprit, quatrieme Discours, ch. 21, p. 164.
(2) Page 316.

tueux par rapport à eux ; puiſque ces deux jugements ſont relatifs & également néceſſaires. *La vertu eſt l'art de ſe rendre heureux ſoi-même de la félicité des autres* (1). Mais cet art eſt impraticable à celui qui eſt tellement modifié, que ſon bonheur dépend du malheur des autres ; la vertu n'eſt donc en derniere analyſe qu'un tempérament bien conſtitué pour la félicité des autres, & le vice, une organiſation malheureuſe. Il n'y a pas plus de mérite à ſuivre le premier de ces mobiles, qu'à obéir au ſecond, puiſque l'un & l'autre ſont également néceſſaires & invincibles.

Ces principes, loin d'être la vraie baſe, le vrai fondement de la Morale, en ſont au contraire la deſtruction. Puiſque » les hommes ſont néceſſairement variés pour le tempérament, les forces, l'organiſation, pour » l'imagination, pour les idées, pour les opinions & les habitudes « (2) ; il eſt abſurde de conclure que l'homme en général ne *peut ſe rendre heureux que par la vertu :* cela n'eſt vrai qu'à l'égard de ceux qui ſont nés ou habitués de maniere que la vertu leur cauſe plus de ſatisfaction que le crime.

Il eſt abſurde de définir la vertu, *ce qui eſt conſtamment utile à l'homme vivant en ſociété*, & d'avouer que dans l'état préſent de la ſociété, la vertu eſt ſouvent un obſtacle au bonheur. Il eſt abſurde de ſuppoſer que le de-

(1) Page 319. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, p. 337. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 22, p. 363.
(2) Page 315.

sir de se rendre heureux en ce monde, suffit pour porter l'homme à la vertu; & de soutenir que le bonheur dont l'homme peut jouir en ce monde, est moins parfait que celui des brutes (1).

§. 3.

Nous convenons que *la société ne peut subsister sans la vertu*; elle ne peut subsister, à moins que le plus grand nombre des individus ne possede *l'art de se rendre heureux soi-même par la félicité des autres.* Mais la question est de savoir si celui qui, en vertu de sa constitution physique, place son bonheur dans le malheur des autres, & *à satisfaire ses passions à tout prix*, est obligé de sacrifier son propre bonheur à celui des autres; quel est le motif qui peut l'engager à rendre heureux les autres, en se rendant malheureux lui-même? Jusqu'à présent l'Auteur n'en a pu assigner aucun, & nous osons le défier d'en imaginer un seul que l'on puisse concilier avec ses principes. Il est convenu qu'il seroit inutile, peut-être injuste, de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être qu'en se rendant malheureux (2).

Vainement il répete, » que ce n'est qu'en » montrant de la vertu, que nous pouvons » mériter la bienveillance, la confiance, l'es- » time de tous ceux avec qui nous avons des » rapports; que nul homme ne peut être heu-

(1) Seconde Partie, ch. 5, page 155.
(2) Chap. 9, page 152.

» reux tout ſeul « (1). Un méchant lui répondra : ce n'eſt pas ma faute ſi je ſuis organiſé de maniere que la bienveillance, la confiance & l'eſtime de mes ſemblables, me touchent moins que la ſatisfaction de mes paſſions. Non-ſeulement je ne puis être heureux tout ſeul, mais je ne puis l'être qu'en immolant les intérêts des autres à mon propre bonheur ; & en cela je ne ſuis pas plus libre, plus coupable, plus digne de blâme, que ceux qui ſont conſtitués ou modifiés différemment.

Il n'eſt pas vrai que mon bonheur dépende des ſentiments favorables que je fais naître & que je nourris dans les êtres, parmi leſquels mon deſtin m'a placé (2). Je ſuis né & organiſé de maniere que ces ſentiments ne me touchent point ; je ne goûte aucune ſatisfaction qu'en m'accordant ſouvent ce qui excite la haine, la défiance, le mépris des autres, & il ne dépend pas de moi d'être affecté autrement.

Vous m'objecterez que la ſociété ne peut ſe diſpenſer de me détruire comme un membre nuiſible ; mais elle n'a pas plus de droit de le faire, que de mettre à mort tous ceux de ſes membres que la Nature a diſgraciés & rendus impotents, qui ſont non-ſeulement hors d'état de rendre aucun ſervice à leurs ſemblables, mais qui leur ſont néceſſairement à charge.

Voilà des difficultés qu'un Philoſophe at-

(1) Page 320. Contagion ſacrée, c. 13, p. 137. Eſſai ſur les préjugés, ch. 3, p. 71.
(2) Page 320.

tentif & clairvoyant, auroit dû prévenir & diſſiper, avant que de s'applaudir du fondement qu'il a donné à la Morale; il en réſulte bien clairement que, dans le ſyſtême du Matérialiſme, toute Morale eſt anéantie.

§. 4.

Il lui a paru beaucoup plus aiſé de déclamer contre la conſtitution actuelle de la ſociété, où la vertu eſt néceſſairement malheureuſe, où, par conſéquent, les hommes ſont néceſſairement méchants (1). Nous lui avons déja repréſenté que ſi le fait eſt vrai, 1°. on ne peut en accuſer que la Nature, ou l'ordre éternel & immuable des cauſes phyſiques, qui a produit cette fatale conſtitution, & auquel les hommes ſont dans l'impuiſſance de réſiſter. 2°. Que la néceſſité où ſe trouve la vertu d'être malheureuſe en ce monde, prouve invinciblement qu'il lui faut pour ſa récompenſe, un bonheur plus ſolide & plus ſûr que celui qui dépend de la conſtitution, de la ſociété & de la maniere de penſer des hommes: que les déſordres de la ſociété qui ne ſont que trop réels, mais une ſuite des paſſions de l'homme, prouvent évidemment la néceſſité d'une Religion & de l'attente d'une autre vie. 3°. Que le plan d'une ſociété humaine, où la vertu ſeroit toujours heureuſe & trouveroit ſa récompenſe, eſt évidemment idéal & chimérique, incom-

(1) Pages 321 & 322. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 3, p. 30. Contagion ſacrée, ch. 7, p. 138 & ſuiv. Eſſai ſur les préjugés, ch. 1, p. 16; & ch. 3, p. 87.

patible avec la nature de l'homme telle qu'elle eſt, & telle que l'Auteur la repréſente lui-même : une telle ſociété n'a jamais exiſté & n'exiſtera jamais.

Rien n'eſt donc plus ridicule que de reconnoître d'un côté que » l'on eſt forcé de montrer à la vertu dans l'avenir, des récompenſes, dont elle eſt preſque toujours privée » dans le monde actuel «, & de ſoutenir en même temps que c'eſt tromper, ſéduire, abuſer les mortels, & les repaître de chimeres (1). La récompenſe & le bonheur de la vertu en ce monde ſont impoſſibles ; cela eſt démontré par la nature même de l'homme ; s'il ne lui en reſte point à eſpérer dans une autre vie, elle eſt abſolument ſans reſſource ; il n'y a que les ſots qui puiſſent ſe réſoudre à être vertueux : le méchant ſeul raiſonne & agit conſéquemment.

De quoi ſert-il à l'Auteur de répéter que la Religion eſt une digue incapable de réſiſter au torrent de la corruption (2) ? Il déſavoue lui-même ce reproche ; il reconnoît que, » malgré l'injuſtice qui regne dans le monde, » il eſt pourtant des hommes vertueux, il eſt » au ſein même des Nations les plus vicieuſes, des êtres bienfaiſants, inſtruits du prix » de la vertu «. A-t-il pénétré dans le cœur de ces hommes reſpectables, pour démêler le motif qui les fait réſiſter au torrent de la corruption ? Si c'eſt la Religion qui opere ce prodige, peut-on aſſez eſtimer ce puiſſant mobile, qui,

(1) Page 323.
(2) Page 324. Eſſai ſur les préjugés, ch. 6, page 130.

dans le sein même des Nations les plus vicieuses, produit encore des effets si salutaires, & empêche le crime de prescrire contre les droits de la vertu ?

Supposons pour un moment qu'une partie de ces Sages se contentent des récompenses intérieures & cachées, dont nul pouvoir sur la terre n'est capable de les frustrer, du témoignage de leur conscience, de l'avantage de s'aimer & de s'estimer eux-mêmes (1). Cette *grandeur d'ame*, cette *noble fierté*, cette indépendance stoïque, qui compte pour rien le suffrage de l'Univers, est-elle un sentiment fort analogue à la Nature humaine, qui nous avertit continuellement que *nul homme ne peut être heureux tout seul ?* Peut-on espérer qu'il prévaudra jamais dans un grand nombre d'individus ?

§. 5.

Il n'est pas vrai que la Religion, ennemie de notre bonheur, ait voulu détruire ce sentiment jusques dans le fonds de nos cœurs ; elle n'en condamne que l'excès. Elle ne défend point à l'homme vertueux de jouir du témoignage de sa conscience, pourvu qu'il y joigne l'humilité & la modestie que l'Auteur a canonisées lui-même ; pourvu qu'il y reconnoisse qu'*il ne possede rien qu'il n'ait reçu* (2) ; que c'est à Dieu qu'il est redevable de sa vertu, pourvu qu'il soit reconnoissant

(1) Page 325.
(2) Chap. 12, p. 244.

& ſoumis, pourvu qu'il attende de Dieu ſa principale récompenſe.

Voilà donc deux motifs également forts & ſolides que la Religion fournit à l'homme vertueux, pour le conſoler & le faire agir, dans toutes les circonſtances & dans tous les temps, au milieu des Nations les plus corrompues, comme dans le ſein des ſociétés les mieux réglées. Y a-t-il de la prudence & de la juſtice à les détruire l'un ou l'autre, à priver de l'un ou de l'autre, la vertu toujours foible, & à laquelle on ne peut donner trop de ſoutiens?

Quand on objecte que la Religion nous preſcrit la haine & le mépris de nous-mêmes (1), on abuſe ridiculement d'un équivoque. N'y a-t-il pas dans l'homme le plus vertueux, des paſſions qu'il eſt obligé de combattre, des foibleſſes qu'il eſt ſans ceſſe occupé à ſurmonter? Voilà l'ennemi domeſtique que la Religion lui ordonne de mépriſer & de haïr; mais jamais elle ne lui a commandé de haïr ou de mépriſer le bien que Dieu a mis en lui.

L'inutilité de la Religion à l'égard d'un grand nombre de mauvais cœurs, eſt donc une objection puérile, à laquelle l'Auteur ne peut s'arrêter ſans ébranler ſes propres principes. N'eſt-il pas obligé d'avouer que la gloire, & la ſatisfaction intérieure qu'il aſſigne pour unique récompenſe à la vertu méconnue ou perſécutée, eſt un mobile inſuffiſant pour le commun des hommes, une digue incapable

(1) Eſſai ſur les préjugés, ch. 3, p. 51.

de retenir le plus grand nombre contre le torrent de la corruption? Ce motif eſt donc exactement dans le même cas que celui de la Religion. Sommes-nous bien fondés à conclure : donc cette récompenſe intérieure eſt chimérique : c'eſt tromper & ſéduire les mortels, que de la leur propoſer?

L'homme religieux eſt ſeul en droit d'appuyer ſur la concluſion tirée par l'Auteur, que » l'homme de bien n'eſt jamais complétement » malheureux ; qu'il ne peut être totalement » privé de la récompenſe qui lui eſt due ; » que la vertu peut tenir lieu de tous les » biens ou bonheurs d'opinion ; qu'il n'en eſt » point qui puiſſe la remplacer « (1) ; parce qu'au lieu d'un bonheur factice, ouvrage de l'imagination, auſſi frivole & auſſi court que les rêves de la nuit, Dieu lui aſſure en ce monde, la paix avec lui-même, & une immortelle félicité dans l'autre.

Puiſque » l'homme de bien n'eſt point un » Stoïcien inſenſible, & que la vertu ne pro- » cure point l'impaſſibilité « (2), il lui eſt donc très-néceſſaire d'avoir un motif ſolide & toujours préſent de conſolation dans les ſouffrances, qui ſont l'appanage de notre nature, & qu'il n'eſt pas en notre pouvoir d'éviter : la Religion le lui fournit dans le dogme d'une Providence attentive à ſes maux, & qui veut l'en récompenſer un jour. Vouloir anéantir ce dogme, nous ôter juſqu'à *l'eſpérance*, *ce bau-*

(1) Page 326.
(2) Page 327.

me ſouverain de tous les maux, c'eſt deſoler les trois quarts du genre-humain.

§. 6.

Il ſeroit triſte de penſer que *la Nature* ſeule *fait les heureux ;* qu'il n'eſt point de remede contre les paſſions impétueuſes, dont elle a fait un préſent funeſte à la plupart des hommes ; ce ſeroit à elle ſeule qu'il faudroit attribuer les deſordres que cauſent dans la ſociété, » ces hommes mal nés, turbulents, » mécontents de leur ſort, enivrés de paſ» ſions, épris d'objets difficiles, qui la met» tent en combuſtion, pour obtenir des biens » imaginaires dans leſquels ils ont fait con» ſiſter leur bonheur « (1). Le Sage, dont les beſoins & les deſirs ſont aiſément ſatisfaits, peut ſe féliciter de ſa deſtinée ; mais on ne voit pas ſur quoi il pourroit fonder l'eſtime de ſa propre vertu & le témoignage flatteur de ſa conſcience. Dans le ſyſtême de la Fatalité, le Sage eſt ſans mérite, & le méchant ſans remords.

Selon notre Philoſophe, » par une loi ir» révocable du deſtin, les hommes ſont forcés » d'être mécontents de leur ſort, de faire des » efforts pour le changer, de s'envier réci» proquement une félicité dont aucun d'eux » ne jouit paiſiblement « (2) ; par conſéquent

(1) Page 328. Eſſai ſur les préjugés, c. 12, p. 287.
(2) Page 330.

tous les ravages de l'envie doivent être attribués à cette loi irrévocable du deſtin ; l'on doit raiſonner de même ſur les effets des autres paſſions.

Les remarques de l'Auteur ſur l'activité & la dépendance réciproque que mettent dans la ſociété les deſirs variés & toujours renaiſſants des hommes, ſont très-juſtes & très-ſenſées ; le Philoſophe raiſonnable y reconnoît & y admire l'action d'une Providence également puiſſante & ſage, qui fait naître l'union & l'harmonie du ſein même de la diviſion & du choc continuel des paſſions humaines ; le Matérialiſte n'y voit autre choſe qu'un chaos confus d'éléments diſcordants, où le bien & le mal ſont mêlangés au hazard. Il doit enviſager le ſpectacle de la ſociété auſſi froidement que les tourbillons de pouſſiere agités dans une vaſte plaine par un vent orageux. Il eſt difficile que le ſort de ſes ſemblables puiſſe l'affecter vivement : quel intérêt peut-il prendre à toutes les portions de matiere qui ſont mûes de différents côtés, par le branle général & néceſſaire de l'Univers ? Il les fera ſervir autant qu'il lui ſera poſſible à ſon bien-être particulier ; pourvu qu'il ſoit heureux & ſage à ſes propres yeux, peu lui importe qu'il y ait autour de lui des malheureux & des inſenſés.

On a beau nous dire que les fauſſes opinions des hommes, ſont les vraies ſources de leurs malheurs (1) ; quel remede peut-on y appor-

(1) Page 333. Contagion ſacrée, chap. 1, p. 21. Eſſai ſur les Préjugés, c. 2, p. 24.

ter, ſi ces opinions ſont une ſuite néceſſaire de leur organiſation ; des idées qui ſe ſont rangées dans leur cerveau à leur inſu, & d'une Loi irrévocable du deſtin ? Après nous avoir avertis qu'il eſt preſqu'auſſi difficile de faire changer aux hommes d'opinions que de langage (1), l'Auteur ſe propoſe-t-il d'opérer ce prodige, en dépit des Loix irrévocables du deſtin ?

Dans le ſyſtême de la Fatalité, les harangues & les raiſonnements, les exhortations & les reproches, par leſquels notre Philoſophe déploie ſi ſouvent ſon éloquence, ſont un langage inſenſé ; ou plutôt, c'eſt un démenti continuel qu'il donne à ſes propres principes. Des maux dont la ſource ſeroit dans les cauſes phyſiques & dans les Loix de la Nature, ne ſe guériſſent point par des réflexions : une machine défectueuſe ne ſe réforme point par des paroles. Les Fataliſtes ſont des menteurs, qui atteſtent par leur conduite la fauſſeté de leur ſyſtême.

---

(1) Chap. 9, p. 139.

CHAPITRE XVI.

Les erreurs des hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur, ſont-elles la vraie ſource de leurs maux ? Des remedes que l'Auteur a voulu leur appliquer.

§. I.

DE tous les talents que peut poſſéder un Philoſophe, il n'en eſt point de plus dangereux qu'une imagination vive, dont il ne ſait pas modérer la fougue, & qui parvient ſouvent à maîtriſer ſa raiſon. Dans la chaleur de ſes accès, elle ne voit les objets qu'en détail, & jamais elle ne les peint ſous leurs véritables couleurs; il faut du ſang-froid pour les comparer, pour en ſaiſir les véritables rapports, pour arranger les différentes parties d'un ſyſtême : cette opération philoſophique n'eſt point du reſſort de l'imagination ; celle-ci eſt trop incompatible avec la juſteſſe de l'eſprit. Un Ecrivain qui ſe livre à l'enthouſiaſme, doit néceſſairement déraiſonner.

Cette maladie, toujours fatale à celui qui en eſt attaqué, devient encore dangereuſe à la plupart des lecteurs ; elle ſe communique par contagion. Un Philoſophe qui déclame parvient ſouvent à les ſéduire & à les entraîner pour un moment. Tel eſt l'effet que doit naturellement produire la premiere lecture du Syſtême de la Nature : la chaleur du ſtyle

avec laquelle il eſt écrit, ne laiſſe pas d'abord la liberté d'en comparer les différents principes : la peinture vive & pathétique des maux dont le genre-humain eſt accablé, des déſordres que produit la conſtitution vicieuſe des divers Gouvernements, des pernicieux effets que l'on attribue toujours à la Religion, affecte vivement l'homme, preſque toujours mécontent de ſon ſort. Le tableau chimérique des avantages prétendus que le genre-humain pourroit tirer du Matérialiſme, entraîne l'imagination déja échauffée ; on eſt tenté de croire que l'Auteur a raiſon, préciſément parce qu'il ne raiſonne pas.

Cet effet ſingulier eſt ſur-tout ſenſible dans le Chapitre XVIe., qui n'eſt d'un bout à l'autre qu'une déclamation (1). En écartant tout ce vain étalage d'éloquence, en le réduiſant à des propoſitions ſimples, on en apperçoit le vuide ; on ſent qu'il y a bien de la différence entre une harangue ſéditieuſe & une démonſtration ; que des invectives contre les Souverains & contre la ſuperſtition, ne prouvent rien ni contre le pouvoir monarchique, ni contre la Religion. Les principes que l'Auteur établit, ſont non-ſeulement incohérents avec le fond du ſyſtéme, mais encore de très-dangereuſe conſequence. On ne pourroit les réduire en pratique ſans bouleverſer la ſociété, ſans augmenter & rendre incurables les maux inévitables à notre eſpece.

Il eſt à propos de remarquer d'abord, que le titre de ce Chapitre eſt une contradiction

(1) Eſſai ſur les Préjugés, c. 2.

formelle avec le principe que l'Auteur s'efforce d'établir dans la seconde partie, Chapitre XIIe. p. 343. Que l'homme suit rarement dans la pratique, les maximes qu'il croit vraies dans la spéculation; que nous voyons tous les jours les mortels en contradiction avec eux-mêmes; que leur jugement condamne sans cesse les écarts auxquels leurs passions les livrent; que le tempérament de l'homme est toujours plus fort que les Dieux, l'organisation plus puissante que la Religion, les passions plus efficaces que la Morale, &c.

De là il s'ensuit très-clairement, que les maux de l'homme ne viennent point de ses erreurs sur ce qui constitue le bonheur: que, malgré la conviction intime dans laquelle il est, que la vertu seule peut lui procurer un bonheur durable, il est continuellement entraîné par les passions à chercher le bonheur passager qu'elles peuvent lui procurer: que les prétendus remedes que l'Auteur veut y apporter, sont une spéculation vaine & sans fondement.

§. 2.

L'Auteur nous apprend que l'ambition est une passion utile au genre-humain, quand elle a son bonheur pour objet. Cela se conçoit aisément: mais le bonheur du genre-humain n'est pas l'objet ordinaire de l'ambition; un homme qui en est possédé ne pense qu'à son propre bonheur. Alexandre, César, Tamerlan, Charles XII, & tant d'autres Héros, qui ont dévasté la terre, ne pensoient guere à la rendre heureuse; ils suivoient l'inquiétude & l'im-

ſance & de la détruire. Maxime déteſtable ; ſource perpétuelle de ſédition & d'anarchie.

Nous ſavons très-bien que malgré les déclamations d'une ſombre Philoſophie, les hommes n'ont pas tort de deſirer du pouvoir, de la grandeur, des richeſſes, des plaiſirs, lorſque pour les obtenir ils ne bleſſent perſonne ; lorſqu'ils s'en ſervent pour leur bonheur & pour celui des autres, lorſqu'ils ne ſe croient heureux, qu'autant qu'ils contribuent à la félicité des autres (1). Ce n'eſt plus alors de l'ambition, c'eſt un pur zele pour le bien public. La queſtion eſt de ſavoir s'il dépend de l'homme d'en faire cet uſage ; ſi dans le ſyſtême de la néceſſité abſolue, il eſt répréhenſible lorſqu'il en uſe différemment.

§. 4.

Gardons-nous de croire que » les droits de » l'homme ſur ſon ſemblable ne peuvent être » fondés que ſur le bonheur qu'il lui procure » ou qu'il lui donne lieu d'eſpérer ; que ſans » cela le pouvoir qu'il exerce ſur lui ſeroit une » violence, une uſurpation, une tyrannie ma» nifeſte ; que l'autorité qu'un pere exerce ſur » ſa famille, n'eſt fondée que ſur les avanta» ges qu'il eſt ſuppoſé lui procurer « (2). Cette Morale Philoſophique dont on a rempli tant de livres, eſt fauſſe & pernicieuſe.

Le pouvoir paternel eſt fondé ſur la nature

(1) Page 339. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 7, p. 177.
(2) Pages 340 & 341. Eſſai ſur les Préjugés, c. 2, p. 21.

même de l'homme, ſur les beſoins des enfants, ſur le bien de la ſociété. L'homme eſt de tous les êtres vivants, le plus incapable de pourvoir à ſes beſoins immédiatement après ſa naiſſance, qui demeure le plus long-temps dans cet état d'impuiſſance & de foibleſſe, qui a beſoin d'éducation pour devenir ſociable. Quel ſeroit le ſort des enfants, ſans la tendreſſe que la Nature inſpire à la mere pour ſon fruit; au pere, pour le rejetton qu'il regarde comme un autre lui-même, & qui reſſerre le lien de l'union conjugale? Les ſoins qu'ils ſe donnent l'un & l'autre pour l'élever, impoſent à l'enfant le devoir de la reconnoiſſance & de la ſoumiſſion: double ſentiment dont l'homme ſeul eſt ſuſceptible. Dans les animaux, dès que le beſoin ceſſe, tout attachement mutuel diſparoît; chaque individu devient iſolé, leur réunion ne peut plus être utile. Les beſoins de l'homme au contraire ne finiſſent point avec l'enfance; la ſociété lui eſt néceſſaire pour être heureux: la ſociété la plus douce eſt celle de la famille, fondée ſur les liens du ſang, ſur l'habitude, ſur la reconnoiſſance, ſur l'utilité mutuelle; & dans cette ſociété formée par la Nature, il eſt néceſſaire que le plus âgé & le plus expérimenté ſoit en droit de commander.

Le pouvoir paternel, ſi peu reſpecté par les Philoſophes, eſt donc la premiere ſource & le modele du Gouvernement politique. De même que la famille ne peut pourvoir à ſon bien-être ſans la ſubordination des individus, la ſociété plus étendue ne peut ſubſiſter ſans la ſoumiſſion des familles à un ſeul ou pluſieurs

chefs. Cette eſpece de pacte ou de contrat d'aſſociation, n'eſt point un acte libre ni ſoumis au caprice des Particuliers ; c'eſt un procédé dicté par la Nature, dont l'homme ne peut s'écarter ſans faire ſon malheur & celui des autres. Ce n'eſt point au premier mécontent de juger ſi le chef de la ſociété remplit ou néglige les devoirs que ſa place lui impoſe ; nous avons déja obſervé que ce déſordre ſeroit l'anéantiſſement de toute ſociété.

De quelque maniere que le Gouvernement ait été formé, ſoit par élection, ſoit par droit de conquête, ſoit par ſucceſſion ou par droit de naiſſance, le repos & le bien de la ſociété exigent que les Particuliers ſoient ſoumis & forcés de reſpecter l'autorité une fois établie. Le droit prétendu de la liberté naturelle eſt un droit chimérique, contraire à l'intention même de la Nature ; c'eſt le droit de vivre iſolé, c'eſt-à-dire, de ſe réduire à l'état des brutes. Le droit ſuppoſé dans chaque individu de ſe ſouſtraire à l'autorité une fois établie, de la ſoumettre à ſon examen, de la révoquer & de la changer, eſt le privilege des ſcélérats & des inſenſés. Tous les raiſonnements des Philoſophes appuyés ſur ces droits imaginaires, ſont les rêveries & les écarts d'une raiſon dépravée ; ils remettent l'homme dans la claſſe des animaux.

§. 5.

Il eſt vrai que l'empire de la Religion eſt fondé de même ſur le pouvoir qu'elle a de

rendre les Nations heureuſes (1). Mais l'obſtination de quelques Philoſophes à méconnoître ce pouvoir, n'eſt pas une raiſon d'en douter. C'eſt aux Nations mêmes que nous devons nous en rapporter, & leur concert eſt unanime. Point de Nation formée en corps de ſociété ſans Religion; ſi, malgré ce lien ſi néceſſaire à l'homme, il eſt encore malheureux, c'eſt à ſes paſſions ſeules qu'il doit s'en prendre : la Religion n'en eſt pas plus reſponſable que l'état même de ſociété. S'élever contre l'une ou l'autre eſt un attentat contre la Nature.

» Nous ne riſquerons jamais de nous trom-» per, dit notre Auteur, lorſque nous exa-» minerons quelle eſt l'utilité réelle qui réſul-» te pour notre eſpece, des Religions, des » Gouvernements, des Loix, de toutes les » inſtitutions, les inventions & les actions » des hommes « (2). Je ſoutiens au contraire, que nous riſquerons toujours de nous tromper, que nous nous tromperons infailliblement, dès que nous conſulterons dans cet examen, la Philoſophie plutôt que le ſens commun. Des Philoſophes qui ſe font un point d'honneur de dénaturer l'homme, ſont-ils juges compétents de ce qui lui convient? Dès qu'ils en font un automate, eſt-ce à eux de prononcer ſur les mobiles qui doivent le conduire? Ils blâment également la Religion, le Gouvernement, les Loix, toutes les inſ-

(1) Page 340.
(2) Page 342.

titutions de la ſociété; qu'eſt-ce que prouve leur prévention également injuſte ſur tous ces objets? Ils n'ont pas été conſultés pour établir ces inſtitutions; elles ſubſiſteront malgré eux, tant que la Nature continuera d'être la même. Laiſſons déraiſonner les Philoſophes, ſoyons ſages, réprimons nos paſſions, & nos inſtitutions nous rendront heureux.

Ils nous crient ſans ceſſe que la Religion nous rend miſérables ſans nous rendre meilleurs (1). Mais à qui eſt-ce de juger de l'impreſſion que ce motif fait ſur nous? Eſt-ce au Philoſophe qui n'a point de Religion, qui n'en ſent pas les effets par ſa propre expérience; ou au fidele qui en porte le joug, & qui peut rendre témoignage de ſes propres ſentiments? Quel eſt l'homme perſuadé de ſa Religion, qui atteſte qu'elle le rend miſérable, & qu'elle ne le détourne jamais du crime? N'y a-t-il pas de la folie dans l'entêtement d'un Matérialiſte qui prétend mieux ſavoir que nous-mêmes, quelle eſt l'influence de la Religion ſur nos ſentiments & ſur nos actions?

Il n'y a pas plus de bon ſens dans ſes déclamations contre le pouvoir des Princes, contre le reſpect & l'attachement des Nations pour leurs Souverains. Outre l'indécence, le ſcandale & les pernicieux effets de ce procédé, c'eſt aux Nations elles-mêmes de juger du bien & du mal qu'elles reſſentent, & du Gouvernement

(1) Page 343. Contagion ſacrée, c. 13. p. 183. Eſſai ſur les Préjugés, c. 13, p. 338.

Gouvernement qui leur convient. C'eſt à elles de ſe plaindre ſi elles ſouffrent, & non pas à un Philoſophe d'aigrir leurs miſeres, en inſultant à leur ſoumiſſion. Il n'eſt point d'homme ſenſé qui ne convienne que le pire de tous les maux pour un peuple eſt l'anarchie; que le plus funeſte de tous les événements eſt une révolution dans l'autorité politique; qu'il vaut cent fois mieux avoir un Gouvernement défectueux, que de ne point en avoir du tout. S'il y a des Nations malheureuſes, mécontentes, indiſpoſées contre leur Souverain, ce n'eſt certainement pas la nôtre.

Enfin les plaintes de notre Matérialiſte contre les défauts de la Morale ſont le comble du ridicule (1). Nous lui avons démontré que dans le ſyſtême de la Fatalité, la Morale eſt nulle & impoſſible, que ce ſyſtême abſurde lâche la bride à toutes les paſſions, & juſtifie toutes les folies des hommes. Il eſt auſſi impoſſible d'établir une Morale ſans Religion, que de fonder une Religion ſans Morale.

§. 6.

L'Auteur y penſe-t-il, quand il oſe reprocher à la Religion, que » ſes vaines clameurs » ne firent que rendre la vertu haïſſable, » parce qu'elles la repréſenterent toujours » comme ennemie du bonheur & des plaiſirs » des humains « (2). Comment n'a-t-il pas vu que ce reproche retombe de tout ſon poids

(1) Page 344. Contagion ſacrée, ch. 10, p. 49. & 50.
(2) Page 345.

ſur toute eſpece de Morale quelconque? Il eſt convenu que l'intérêt ou le bonheur du méchant, eſt de ſatisfaire ſes paſſions à tout prix (1); que la vertu conſiſte à ſacrifier l'intérêt faux & momentané des paſſions au bien général de la ſociété. Il eſt donc impoſſible que l'homme méchant & paſſionné, bien réſolu de ſe ſatisfaire à tout prix, ne regarde la vertu comme haïſſable, comme ennemie de ſon bonheur & de ſes plaiſirs; la Morale, comme un frein odieux qui le gêne.

Il eſt faux, & on ne peut aſſez le répéter, que la Religion ne donne à l'homme aucun motif réel pour faire le ſacrifice de ſes paſſions. 1°. Elle lui fournit le même motif ſur lequel l'Auteur appuie uniquement; elle lui enſeigne qu'il ne peut être réellement & ſolidement heureux ſur la terre en obéiſſant à ſes paſſions; que ce ſont des tyrans d'autant plus inſatiables & plus cruels, qu'elles ont acquis ſur nous plus d'empire; que le plaiſir momentané qu'elles nous font goûter, eſt toujours expié par de fâcheux remords; qu'un homme qui en eſt eſclave, devient néceſſairement le rebut & l'opprobre, auſſi-bien que l'ennemi de la ſociété; qu'il eſt déteſté de ſes ſemblables, & inſupportable à lui-même. 2°. Elle lui annonce que l'homme vicieux, qui eſt déja ſon propre juge & ſon bourreau dans cette vie, doit s'attendre à une deſtinée encore plus malheureuſe en l'autre; que quand même la vertu ſeroit méconnue & perſécutée ſur la terre, elle trouve déja

(1) Chap. 15, p. 316.

ſa conſolation dans le témoignage qu'elle ſe rend à elle-même, & encore plus dans l'eſpérance de la félicité éternelle que Dieu lui promet : que ſi par une fatalité extraordinaire les hommes lui refuſent la juſtice qui lui eſt due, Dieu ſaura la lui rendre & le dédommager.

La Morale chrétienne eſt donc fondée ſur deux motifs, qui, loin d'être oppoſés, ſe ſoutiennent mutuellement ; la Morale philoſophique, en ſupprimant le ſecond, détruit le premier, & lui ôte toute ſa force, puiſque, de ſon propre aveu, l'avantage de la vertu eſt nul dans la ſociété des méchants : elle anéantit encore le témoignage de la conſcience en ruinant la liberté. Si donc l'erreur eſt la vraie ſource des maux de la race humaine (1), c'eſt l'erreur enſeignée par les Matérialiſtes, & non la Morale que nous prêche la Religion.

Nous avons cherché vainement à concilier les différentes prétentions de l'Auteur. Il ſoutient dans ce Chapitre le même caractere d'inconſéquence & de contradiction que dans les précédents.

§. 7.

Il nous aſſure d'un côté que » le ſouverain » bien tant recherché par quelques Sages, eſt » une chimere ; que tous les hommes ſont ma» lades ; que les erreurs qui les aveuglent, » les deſirs qui les agitent, les paſſions qui

(1) Page 346. Contagion ſacrée, ch. 7, page 134 Eſſai ſur les préjugés, ch. 2, page 24.

» les tourmentent, les inquiétudes qui les » rongent, les maux tant phyſiques que mo- » raux qui les aſſiegent de toutes parts, pa- » roiſſent incompatibles avec le bonheur «. Dans le Chapitre précédent, il a décidé que, par une loi irrévocable du deſtin, les hommes ſont forcés d'être mécontents de leur ſort (1). D'autre part, il ſoutient que ce n'eſt point une dépravation héréditaire qui a rendu les mortels méchants & malheureux ; que c'eſt uniquement à l'erreur que ſont dûs ces effets déplorables (2).

Mais des erreurs & des effets cauſés par une loi irrévocable du deſtin, ne ſont-ils pas une dépravation originelle & héréditaire ? Quel remede *la vérité puiſée dans la Nature*, peut-elle apporter à des maux qui viennent de la Nature & d'une loi irrévocable du deſtin ? Nous fera-t-on eſpérer de trouver la vérité en dépit du deſtin & de la Nature ? S'ils ſont la ſource de nos maux, les ſuperſtitieux atrabilaires & nourris de mélancolie, qui ont vu ſans ceſſe la Nature ou ſon Auteur acharnés contre l'eſpece humaine (3), ont-ils eu tort ? Ils ont enviſagé la Nature des mêmes yeux que notre Auteur.

Quels ſont d'ailleurs les ſuperſtitieux qui ont dit aux hommes, que l'Auteur de leur exiſtence les a deſtinés à l'infortune, qui leur ont commandé d'entrer dans ſes vues, de ſe

(1) Page 330.
(2) Page 346. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, p. 332. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, chap. 24, p. 310.
(3) Page 347. Contagion ſacrée, ch. 1, p. 18.

rendre malheureux, de combattre ces desirs rebelles, qui ont la félicité pour objet ? Nous ne connoissons aucun Moraliste assez insensé pour avoir tenu ce langage. Ceux qui ont dit aux hommes, que Dieu ne les a point destinés à jouir du bonheur en ce monde, mais en l'autre, ont exactement pensé comme l'Auteur lui-même ; ils ont cru que le souverain bien, tant cherché en ce monde par quelques Sages, est une chimere, que tous les hommes sont mécontents de leur sort, non par une loi irrévocable du destin, mais par leur nature même qui les appelle à un bonheur éternel.

Après avoir reconnu que le souverain bien est une chimere, après avoir accusé de nos maux le destin & la Nature, l'Auteur les absout & en fait l'apologie; il soutient qu'il est des heureux sur la terre, des souverains animés de la noble ambition de rendre les Nations florissantes & fortunées, des génies occupés à servir utilement leurs concitoyens, & qui jouissent du bonheur qu'ils procurent aux autres ; que le pauvre lui-même n'est point exclus du bonheur. Il en conclut que la Nature ne fut point une marâtre pour le plus grand nombre de ses enfants (1). Il étale avec complaisance, les consolations & les avantages que l'homme peut goûter dans une condition médiocre. Voilà donc le plus grand nombre des enfants de la Nature à couvert de la loi irrévocable du destin, qui force les hommes à être mécontents de leur sort.

Non content d'avoir invectivé déja plusieurs

(1) Pages 349 & 350.

fois contre les vices du Gouvernement, il y revient encore, & peint avec les plus noires couleurs, la misere des peuples, qui en est la suite nécessaire. Cependant il avoue que nul Gouvernement ne peut rendre tous ses sujets heureux; qu'il ne peut se flatter de contenter les fantaisies insatiables de citoyens oisifs, qui ne savent qu'imaginer pour calmer leurs ennuis (1). Il pouvoit ajouter que ce sont ces mêmes citoyens oisifs & insatiables qui s'érigent en censeurs du Gouvernement; que leur vaine critique ne prouve rien. Et il est fâcheux que l'Auteur lui-même ait donné lieu à une application désobligeante.

Il nous dispense donc de le croire, lorsqu'il dit que les erreurs religieuses & politiques ont changé l'Univers en une vallée de larmes; il désavoue cette exagération, en reconnoissant quelques lignes plus bas que, » si nous jettons » un coup d'œil impartial sur la race humaine, » nous y trouverons un plus grand nombre de » biens que de maux; que nul homme n'est » heureux en masse, mais qu'il l'est en détail; » que l'attachement de tous les hommes à la » vie, est une preuve qu'ils ne sont pas aussi » malheureux qu'on le pense «. Il en conclut qu'il faut imposer silence à l'humeur noire (2). La conclusion est très-sage, & il auroit bien fait de la tirer plutôt.

Malheureusement l'humeur noire le saisit encore dans la seconde Partie de son Ouvrage,

(1) Page 351.
(2) Pages 352 & 353.

où il blaſphême contre la Providence ; nous devons lui ſavoir gré de nous avoir fourni d'avance de quoi réfuter ſes fauſſes accuſations.

Il faut donc chercher ailleurs que dans ſes principes, le remede aux maux réels ou imaginaires de la race humaine, la Religion de concert avec la raiſon nous les fournit ; quiconque en écoute les leçons, ne peut être malheureux.

§. 8.

1°. Il n'eſt pas vrai que la ſomme des maux en ce monde ſurpaſſe celle des biens ; les Philoſophes qui ont ſoutenu ce paradoxe, étoient des ingrats ; ils fermoient les yeux ſur les bienfaits de la Nature, pour ſe diſpenſer d'en remercier & d'en adorer l'Auteur. L'attachement que nous avons pour la vie non-ſeulement par inſtinct, mais par réflexion, ſuffit pour démontrer la fauſſeté des plaintes que forment ſans ceſſe les mauvais cœurs contre la Providence : c'eſt une preuve que dans les différentes conditions, les biens & les maux ſont à peu près compenſés ; tout homme qui a le temps de réfléchir, n'eſt point tenté de ſortir de ſon état, ni d'envier le ſort d'autrui.

2°. La félicité de ce monde, toujours très-imparfaite & mêlée d'amertume, ne ſuffit point pour contenter entiérement les deſirs de l'homme ; les inquiétudes dont il eſt toujours agité, l'avertiſſent qu'il eſt deſtiné par le Créateur de la Nature à un bonheur plus complet. L'eſpérance de ce bonheur, que la Religion lui propoſe, eſt le plus puiſſant re-

mede pour lui faire ſupporter avec courage les chagrins de cette vie; elle eſt le ſoutien & l'unique reſſource de l'homme ſouffrant; & il n'eſt aucune eſpece de maux qu'il ne puiſſe vaincre avec ce puiſſant ſecours.

3°. La plupart des maux qui nous affligent, ne viennent point de la Nature, mais des paſſions auxquelles nous ſommes libres de réſiſter : ce ſont donc des maux volontaires, & nous ne pouvons les attribuer qu'à nous-mêmes. Le Sage, qui réſiſte à ſes paſſions, & qui eſt ſans ceſſe attentif à les réprimer, a tout fait pour ſon bonheur; le méchant, qui en eſt devenu l'eſclave, ne peut gémir avec juſtice des chaînes qu'il s'eſt données librement. Qu'il ſe faſſe violence, qu'il devienne vertueux, & il commencera dès-lors à goûter la paix & le bonheur. Les erreurs, dont les paſſions ſont ordinairement la ſource, ſont auſſi volontaires que l'eſclavage où elles nous réduiſent : la voix importune de la conſcience, que le méchant ne parvient jamais à étouffer, lui montre ſans ceſſe ſon égarement, & le rappelle à la vertu.

4°. Si la ſociété même nous expoſe à des peines & au choc des paſſions de nos ſemblables, cet inconvénient n'eſt rien en comparaiſon des biens dont elle nous fait jouir. L'homme iſolé & ſauvage eſt inconteſtablement le plus malheureux des êtres animés : la vie ſociale nous met en poſſeſſion des talents, des travaux, de l'induſtrie, des vertus de nos concitoyens. Tout homme qui n'eſt point aveuglé par une fauſſe Philoſophie, reconnoît ces avantages, & s'impoſe à

lui-même l'obligation d'y contribuer : il ſent qu'il eſt né pour les autres, de même que les autres ſont faits pour lui ; qu'il doit avoir pour les divers membres de la ſociété, les ſentiments & la conduite qu'il eſt en droit d'exiger d'eux.

5°. Si les divers gouvernements établis parmi les hommes, ne ſont pas auſſi parfaits qu'on peut le deſirer dans la ſpéculation, les inconvénients qui en réſultent, ne peuvent être mis en comparaiſon avec les maux dont ils nous mettent à couvert. L'anarchie déchaîne les paſſions des méchants contre la ſociété ; dans toutes les révolutions, ce ſont les hommes hardis, ambitieux, fourbes, méchants qui triomphent ; ſous prétexte de veiller aux intérêts des peuples, ils immolent les Nations entieres à leur propre intérêt. L'Hiſtoire ne nous fournit point d'exemples d'un trône renverſé, ſans que les peuples aient été écraſés ſous ſa chûte. Les déclamations contre l'autorité établie, ſont les fureurs d'un inſenſé ; le ſage qui voit des abus par-tout, mais des abus inévitables, cherche plutôt à les excuſer qu'à les groſſir aux yeux de la multitude ; il plaint ceux qui gouvernent ; il fait des vœux pour leur proſpérité & leurs ſuccès.

6°. Le comble de l'injuſtice & de l'abſurdité eſt d'imputer à la Religion ou à la Morale qu'elle nous enſeigne, les maux de la ſociété (1) ; autant vaudroit attribuer à la

(1) Eſſai ſur les préjugés, ch. 3, p. 57.

Médecine les maladies du genre-humain. Sans la Religion, point de police ni de société réglée dans aucun lieu du monde : hors des contrées, où la Religion chrétienne est connue, point de Gouvernement modéré : c'est elle qui a introduit en Europe le droit des gens, la liberté civile, la douceur des mœurs ; qui y a soutenu les sciences & les arts ; qui y entretient les vertus sociales inconnues dans le reste de l'Univers. Si, malgré les leçons & les secours qu'elle nous donne, il y a encore des vices, c'est qu'en vertu de sa liberté, l'homme abuse des plus excellentes institutions ; si dans des moments de fermentation & de vertige, les peuples ont fait servir à leurs passions, le frein même qui devoit les retenir, ces maux passagers ne sont rien au prix des biens constants, universels, inestimables que la Religion nous procure. Avec elle il n'est point de maux désespérés ; sans elle nos vices & nos passions seroient incurables.

Ces courtes réflexions suffisent pour réfuter ce que notre Auteur va nous dire dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XVII.

Des idées vraies, fondées sur la raison & la Religion, sont les seuls remedes aux maux des hommes. Récapitulation de cette premiere Partie. Conclusion.

§. I.

TOUTES les fois que nous cessons de prendre l'expérience pour guide, nous tombons dans l'erreur. Telle est la maxime par laquelle l'Auteur a commencé son Ouvrage, qu'il a souvent répétée dans la suite, & par laquelle il conclut cette premiere Partie. Nos erreurs en tout genre viennent, selon lui, d'avoir renoncé à l'expérience, au témoignage de nos sens, à la droite raison, pour nous laisser guider par l'imagination souvent trompeuse, & par l'autorité toujours suspecte (1).

Pour savoir si ce reproche est fondé, il seroit du moins à souhaiter que l'Auteur nous eût appris, quelles sont les expériences que nous pouvons faire sur l'objet particulier qu'il vient de traiter, & qu'il continue dans ce dernier Chapitre. Il prétend que des *idées vraies*, c'est-à-dire, les idées qu'il s'est forgées lui-même, & le système qu'il a embrassé, sont les seuls remedes aux maux des

(1) Pages 355 & 364.

hommes : & par quelle expérience pouvons-nous juger de la vérité ou de la fauſſeté de cette prétention ? Si l'on pouvoit citer l'exemple d'une Nation qui eût établi chez elle une ſaine Morale, une ſage politique, un bonheur conſtant & général, & qui eût fondé ces avantages ſur le Matérialiſme, cette expérience déciſive démontreroit ſans doute, que ce merveilleux ſyſtême eſt le remede unique, la panacée univerſelle des maux du genre-humain. Mais nous chercherions vainement dans l'Univers un peuple Athée & Matérialiſte réuni en corps de ſociété ; il n'y en eut jamais, & nous pouvons aſſurer que jamais il n'y en aura. Outre le penchant invincible qui porte tous les hommes à croire un Dieu, à profeſſer une Religion vraie ou fauſſe, chez un peuple Athée toute ſociété ſeroit impoſſible : nous l'avons déja démontré dans un autre Ouvrage (1), & nous avons confirmé cette démonſtration dans celui-ci.

L'expérience conſtante & univerſelle de tous les peuples du monde, loin de favoriſer le Matérialiſme, forme donc une preuve inexcuſable contre lui ; l'Auteur en nous rappellant à ce tribunal, ne peut éviter ſa condamnation. C'eſt lui qui contredit l'expérience, la Nature & la raiſon dans tous les dogmes qu'il s'eſt efforcé d'établir ; &, ſelon ſon propre principe, nous devons conclure qu'il eſt tombé dans l'erreur. Une cour-

(1) Apol. de la Relig. Chrétienne, tome 2. Rem. ſur le Dict. Philoſ. art. Athée.

te récapitulation achevera de nous en convaincre.

§. 2.

Par quelle expérience notre Philoſophe a-t-il prouvé que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere? Nous lui avons fait voir qu'aucune expérience, aucun des mouvements que nous appercevons dans la matiere, ne peut appuyer cette aſſertion; qu'aucune des qualités connues de la matiere, n'a une relation eſſentielle avec le mouvement. Nous avons démontré même par ſes propres principes, par ſes aveux réitérés, que toute eſpece de mouvement vient d'une cauſe extérieure à la matiere; qu'il y a par conſéquent un moteur qui n'eſt point matériel lui-même, que tout mouvement eſt l'effet éloigné ou immédiat d'une volonté.

C'eſt à l'expérience même que nous nous ſommes adreſſés, pour nous former une idée claire & préciſe de ce que nous appellons l'*ordre* & le *déſordre*, l'*intelligence* & le *hazard*. Nous avons prouvé par la confeſſion de l'Auteur, qu'il y a dans l'Univers un ordre général qui tend à la conſervation du tout, & un ordre particulier pour la conſervation des individus; que les regles invariables du mouvement ont un rapport évident à ce double deſſein. Par ces idées mêmes, nous avons démontré que l'ordre eſt l'ouvrage d'une intelligence, & non d'une cauſe aveugle; nous avons conclu qu'une intelligence a préſidé à la création de l'Univers, & veille à ſa conſervation.

La seule expérience qui pouvoit nous guider, dans l'examen du principe de nos propres actions, c'est le sens intime que nous en avons. En le consultant, nous avons découvert que nos actions intérieures, la pensée, la volonté, sont des actes simples & indivisibles, dont par conséquent la matiere essentiellement divisible ne peut être ni le sujet ni le principe. Nous avons vérifié cette observation en détail sur chacune de nos opérations; l'Auteur l'a confirmée par les aveux que la vérité lui a souvent arrachés malgré lui : de là s'ensuit une conséquence infaillible, que le principe de nos opérations n'est point matiere, que c'est un agent spirituel, *une ame* distinguée du corps.

En continuant de suivre la même route, d'interroger la Nature & le sens intime, nous avons apperçu que nos actes intérieurs sont *spontanés*; qu'ils ne sont point imprimés à notre ame par une cause extérieure, comme le mouvement est imprimé aux corps : l'Auteur, encore d'accord avec nous, a reconnu dans notre ame la faculté d'agir ou de réagir sur elle-même, sans l'influence immédiate d'aucun principe extérieur. En examinant la maniere dont les motifs nous déterminent, nous avons vu qu'aucun ne le fait nécessairement, que l'ame ou la volonté se détermine en dernier ressort, qu'elle compare & qu'elle choisit librement. Nouvelle démonstration de sa spiritualité aussi-bien que de sa liberté; la matiere essentiellement passive, étendue & divisible, n'a rien de commun avec ces deux propriétés. La nécessité, le

deſtin, la fatalité, ſont donc une chimere.

De la ſpiritualité de l'ame s'enſuit ſon immortalité; eſſentiellement active, capable de penſer & de vouloir, l'ame ſéparée du corps peut faire l'un & l'autre, avoir la conſcience de ſes penſées & de ſes deſirs indépendamment d'aucun organe. D'où l'on doit conclure qu'en cet état, l'ame eſt ſuſceptible de plaiſir & de douleur, de récompenſe & de punition. Sur ces différentes vérités, la Nature a ſervi de maître & d'interprete à tous les hommes; la créance de la liberté & de l'immortalité de l'ame eſt la foi du genre-humain.

Ces mêmes vérités ſervent de baſe à la Morale, à la Politique, à la Religion. Nous avons fait voir que dans le ſyſtême du Matérialiſme & de la Fatalité, on ne peut plus diſtinguer le vice de la vertu; qu'en méconnoiſſant l'ordre dans le monde phyſique, on ne peut en établir un dans le monde moral. Nous avons démontré à l'Auteur qu'une action utile, produite par un agent qui avoit intention de nuire, eſt un crime digne de punition; qu'une action nuiſible, mais dont l'agent ne pouvoit prévoir les ſuites, eſt innocente; que tout homme qui a deſſein d'être utile, quand même il nuiroit à la ſociété contre ſon intention, & par impuiſſance de faire autrement, eſt vertueux & digne de récompenſe: qu'ainſi la liberté eſt le ſeul fondement de la *moralité* de nos actions & des loix de la ſociété.

Il n'eſt pas moins évident que la liberté ſeule eſt le principe du témoignage que nous rend la conſcience: ſi toutes nos actions ſont

une ſuite néceſſaire & immuable des cauſes phyſiques, & de l'ordre éternel de la Nature, le crime eſt exempt de remords, la vertu ne peut recevoir de récompenſe ni en ce monde ni en l'autre. La maxime vraie, ſouvent inculquée par l'Auteur, que *l'homme ne peut être heureux ſans la vertu*, eſt un hommage forcé qu'il rend à la liberté.

Par le choc inévitable des paſſions dans la ſociété, par la multitude des maux auxquels notre Nature eſt expoſée, par l'impuiſſance où ſont les hommes de connoître l'intérieur de leurs ſemblables, & de rendre à chacun ce qui lui eſt dû, il eſt clair que la vertu ne peut être parfaitement heureuſe, ni ſuffiſamment récompenſée ſur la terre; que les méchants y jouiſſent ſouvent d'un ſort plus avantageux que les bons. Dès qu'il eſt prouvé qu'une Providence juſte, ſage, bienfaiſante préſide à l'Univers, nous ne pouvons nous diſpenſer de juger qu'elle nous deſtine une autre vie où l'ordre ſera parfaitement rétabli, où le juſte recevra le prix de ſes vertus, & le méchant le châtiment de ſes crimes. Nouvelle preuve de l'immortalité de l'ame, & qui ſert de baſe à la Religion. Si d'un autre côté, Dieu a révélé cette vérité aux hommes, d'une maniere qui ne peut leur laiſſer aucun doute, ne devons-nous pas conclure que le Matérialiſme eſt une abſurdité révoltante, & que ſes partiſans ſont inexcuſables?

Nous avons donc exactement ſuivi la route que l'Auteur nous a tracée; c'eſt lui-même qui s'en eſt continuellement écarté. Loin d'écouter l'expérience, le témoignage des

ſens, la voix de la raiſon & de la Nature, il les a conſtamment récuſés, pour y ſubſtituer ſes propres idées, & des contradictions perpétuelles; les déclamations qu'il renouvelle en finiſſant, ſont auſſi ridicules que les paradoxes par leſquels il a commencé.

§. 3.

Tous les Moraliſtes conviennent avec lui, » qu'un être intelligent ne peut perdre un » inſtant de vue ſa propre conſervation, ſon » intérêt réel ou fictif, ſon bien-être ſolide ou » paſſager, en un mot, ſon bonheur vrai ou » faux « (1). Ils ajoutent encore que c'eſt Dieu même qui a imprimé à l'homme cette inclination puiſſante qui eſt le mobile de ſes actions. Mais ils ajoutent, & l'Auteur eſt obligé d'en convenir, que l'homme avec des lumieres bornées & des paſſions fougueuſes, eſt expoſé ſans ceſſe à ſe tromper dans le choix, à prendre un intérêt momentané & mal entendu, pour un bonheur réel & ſolide. Voilà pourquoi ils ſoutiennent, que la lumiere naturelle a eu beſoin d'être ſoutenue par révélation, & la Loi naturelle par une loi poſitive.

Cette Loi divine, ſage & bienfaiſante, comme ſon Auteur, ne nous commande point d'étouffer le deſir du bonheur, mais de le tourner vers ſon véritable objet; de combattre tous nos penchants, mais de réprimer

(1) Page 355. Contagion ſacrée, c. 13, p. 136. Eſſai ſur les Préjugés, c. 13, p. 384. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, c. 5, p. 127.

nos penchants vicieux ; d'anéantir nos paſſions, mais de les régler. Elle ne nous ordonne point de renoncer à tout plaiſir, à toute ſatisfaction quelconque, au bien-être & aux avantages que la vertu peut nous procurer, au témoignage même & à la paix de notre conſcience ; l'aſſertion contraire eſt une calomnie, dont notre Philoſophe devroit rougir ; mais elle nous commande de préférer le témoignage de notre conſcience, qui eſt la voix de Dieu même, au témoignage des hommes, ſouvent aveugles & vicieux ; de ſacrifier le plaiſir momentané, que nous pourrions goûter à ſatisfaire une paſſion, au plaiſir plus pur & plus ſolide de faire du bien à nos ſemblables ; de nous conſoler lorſque les hommes nous calomnient & nous perſécutent, par l'eſpérance que Dieu nous rendra juſtice en ce monde ou en l'autre.

En accordant pour un moment à notre Philoſophe, que la ſociété préſente eſt mal conſtituée, que l'éducation, le Gouvernement, l'opinion publique, l'habitude y rendent le vice inévitable, néceſſaire même au bonheur momentané des hommes (1) : quelle Morale enſeignera-t-il ? Conſeillera-t-il à l'avare d'acquérir des richeſſes par toutes ſortes de voies, & de n'en faire uſage que pour ſon utilité particuliere ? à l'ambitieux, de briguer les honneurs par les moyens les plus vils & les plus odieux, pour faire gémir ſous le poids de l'autorité, la vertu tremblante & perſécu-

(1) Page 356. Contag. ſacrée, c. 7, p. 138 & ſuiv. Eſſai ſur les préjugés, c. 1, p. 16.

tée ? au voluptueux, d'assouvir la brutalité de ses desirs, de fouler aux pieds la honte, la décence & l'opinion publique ? Il n'a pas osé porter l'aveuglement jusques là.

Il dira sans doute, & il n'a cessé de le répéter, qu'il faut réformer l'éducation, la politique, l'opinion & les mœurs publiques. Fort bien ; & la Religion dit-elle autre chose ? D'ailleurs, par où commencerons-nous la réforme ? Par les particuliers. Il y auroit de la folie à imaginer qu'une Nation entiere, un vaste Royaume changera de mœurs, d'opinions, d'habitudes, par une révolution universelle & subite. C'est donc aux particuliers qu'il faut persuader, malgré la constitution de la société dans laquelle ils vivent, que l'avarice, l'ambition, la volupté, la jalousie, la vengeance, &c. sont des passions folles, injustes, déraisonnables ; qu'en s'y livrant, ils ne peuvent trouver qu'un bonheur chimérique & un malheur réel : & voilà ce que leur enseigne la Religion.

Lorsque des Philosophes sans Religion prêcheront cette morale, seront-ils mieux écoutés que la Religion même, & leurs sermons seront-ils plus efficaces que ceux des Prédicateurs ? Nous savons par expérience, quels prodiges de conversion la Philosophie a opérés dans tous les temps ; & nous avons vu de quel poids peuvent être des leçons qui se contredisent. Si par malheur nos réformateurs Matérialistes sont méprisés, & ils ne méritent que trop de l'être, qu'en résultera-t-il ? Les réfractaires à la morale philosophique seront-ils en droit de lui insulter, de lui objecter

qu'elle n'aboutit » qu'à nous jetter dans le » trouble, à produire en nous un combat vio- » lent, ſans jamais remporter la victoire; que » quand, par hazard, elle l'emporte ſur tant » de forces réunies, elle nous rend malheu- » reux « (1); puiſqu'alors elle nous laiſſe ſans défenſe contre les paſſions des méchans, avec leſquels nous ſommes forcés de vivre?

Avant de déclamer ſur l'inutilité de la Religion, l'Auteur devoit examiner, s'il ne donneroit pas lieu à la rétorſion.

§. 4.

» Les paſſions, dit-il, ſont les vrais con- » trepoids des paſſions; ne cherchons point » à les détruire, mais tâchons de les diriger; » balançons celles qui ſont nuiſibles par celles » qui ſont utiles à la ſociété « (2). L'expédient eſt très-bon: mais il y a quelques obſervations à faire. 1°. Ce langage bien entendu, n'eſt point étranger à la Religion; jamais elle n'a blâmé les paſſions véritablement utiles à la ſociété; alors même les Moraliſtes leur donnent le nom de *vertus*; ils ne nomment *paſſions*, dans la rigueur du terme, que les penchants nuiſibles à la ſociété ou à nous-mêmes: & cette équivoque a ſouvent donné lieu à des reproches très-mal fondés. 2°. Diriger les paſſions au bien de la ſociété, eſt-ce un projet facile, à l'égard de la plupart

(1) Page 358. Eſſai ſur les Préjugés, c. 6, p. 130.
(2) Page 358. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 7, p. 175. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, c. 26.

des hommes? Nous voudrions savoir de quelle maniere on peut s'y prendre pour tirer parti d'un voluptueux décidé. Il faut, direz-vous, balancer cette passion nuisible par d'autres plus utiles. A merveille : & de quel contrepoids vous servirez-vous pour entraîner une ame molle & efféminée, qui n'est affectée que par le plaisir de sens, sur-tout dans l'hypothese du Matérialisme, où toute passion est l'effet nécessaire de la constitution physique & de l'organisation ? Cela seroit très-beau dans la spéculation, s'il n'étoit pas absurde; mais nous voudrions en voir l'exécution & la pratique.

» La raison & la Morale ne pourront rien » sur les mortels, si elles ne montrent à cha- » cun d'eux, que son intérêt véritable est at- » taché à une conduite utile à lui-même « (1). Voilà justement le grand Ouvrage auquel la Philosophie, la Morale, la Religion travaillent de concert & assez inutilement depuis le commencement du monde. L'Auteur s'est-il persuadé que cette doctrine est inouie; & qu'il en est le créateur? Dans tous les temps, dans tous les lieux, chez les peuples les plus corrompus, l'on n'a cessé de répéter à l'homme, que son seul intérêt véritable, même pour ce monde, la seule conduite vraiment utile, c'est d'être vertueux : & malheureusement il est toujours peu d'hommes qui en soient persuadés.

C'est à l'éducation sans doute d'allumer de

(1) Page 359. Contagion sacrée, ch. 13, p. 137.

bonne heure l'imagination des citoyens, pour les avantages qui réſultent d'une conduite utile & avantageuſe au genre-humain ; nous préſumons qu'il n'eſt aucun pere, qui n'ait ſouvent donné cette leçon à ſes enfants, aucun inſtituteur, qui ne l'ait répété à ſes éleves; ſuppoſons pour un moment les uns & les autres infatués du Matérialiſme, & voyons ce qu'un jeune homme, déja capable de réflexion, ſeroit en droit de repliquer à la Morale qu'on ne ceſſe de lui prêcher.

» Vous me dites que mon intérêt véritable » eſt de me concilier l'eſtime, la bienveillan- » ce, l'affection des autres hommes, parce que » ces avantages ſont néceſſaires à ma propre » félicité ; qu'ainſi je dois faire céder ma » ſatisfaction particuliere à la leur, mon bien » particulier au bien général de la ſociété : » j'y vois ſeulement deux difficultés. 1°. Cela » ſeroit poſſible dans une ſociété d'individus » qui penſeroient de même ; je ſerois aſſuré » d'être dédommagé par leur retour des ſa- » crifices que je pourrois leur faire. Mais dans » un monde compoſé d'avares, d'ambitieux, » de voluptueux, de jaloux, d'hommes faux » & perfides, violents & vindicatifs, tels » que vous me les peignez vous-même, quel- » le ſera ma deſtinée ? Je ne puis m'aſſurer » leur eſtime, leur affection, qu'en leur cé- » dant toujours, qu'en ſacrifiant mes droits » aux leurs, mes goûts à leurs paſſions, » mon bien-être à leur bonheur, c'eſt-à- » dire, en me rendant malheureux avec » eux, pour qu'ils ſoient heureux avec » moi : cela eſt-il juſte, cela eſt-il pratica-

» ble? Refondez la ſociété, rendez tous les » hommes raiſonnables ; dès ce moment je » promets de me conformer à vos principes ; » mais ne l'exigez pas autrement. 2°. Je con- » ſentirois encore à en courir le danger, ſi j'en » étois le maître, ſi cela dépendoit de moi. » Mais ne m'avez-vous pas enſeigné que mes » goûts, mes penchants, mes paſſions, mes » deſirs, mes actions ſont autant d'effets né- » ceſſaires de mon organiſation particuliere, » & des éléments dont ma nature individuelle » eſt compoſée; qu'il n'eſt pas en mon pouvoir » d'y réſiſter ; que je ſuis *un inſtrument paſſif* » *entre les mains de la néceſſité*. Si cette néceſ- » ſité me porte à préférer toujours mon bien- » être à celui des autres, ma ſatisfaction par- » ticuliere à leur bienveillance, que voulez- » vous que je faſſe ? J'attendrai donc les cir- » conſtances, pour ſavoir de quel côté m'en- » traînera la néceſſité, & j'y céderai ſans ſcru- » pule. Si vous le trouvez mauvais, vous êtes » injuſte & inconſéquent «.

Quelle réponſe le pere ou le Mentor feront-ils à cette harangue? La réponſe d'Horace à ſon eſclave ; mais ce n'eſt pas le jeune homme qu'il faudroit châtier, c'eſt le Philoſophe qui lui a tourné la tête.

Irons-nous argumenter avec notre Matérialiſte contre le Gouvernement ? Il nous répondra comme le jeune homme, & nous n'aurons rien à repliquer. Ce n'eſt donc pas la morale de l'Auteur qui réformera les hommes ; au contraire, il faut que les hommes ſoient changés avant que ſa morale puiſſe être d'aucun uſage.

» L'homme, dit-il, n'eſt ſi ſouvent méchant, que parce qu'il ſe ſent preſque toujours intéreſſé à l'être; que l'on rende les hommes plus éclairés & plus heureux, & on les rendra meilleurs « (1). Nous pourrions dire avec autant de juſteſſe: que l'on rende les hommes meilleurs, c'eſt-à-dire, moins paſſionnés, & on les rendra plus éclairés & plus heureux; avec des paſſions moins vives, l'homme ſentira mieux quel eſt ſon véritable intérêt; il ne ſe croira plus intéreſſé à être méchant. Mais c'eſt juſtement la difficulté; & l'Auteur ne nous montre point par quelle voie on peut en ſortir.

» Ce n'eſt point la Nature, continue-t-il, qui fait des méchants; ce ſont nos inſtitutions qui déterminent à l'être « (2). Si nous diſions au contraire que parce que l'homme eſt méchant, il a fait de méchantes inſtitutions, aurions-nous plus de tort que l'Auteur? C'eſt donc ici un cercle de cauſes & d'effets, un chaîne d'actions & de réactions, dont il faut tâcher de ſaiſir le premier anneau; voyons ſi nous pourrons y réuſſir, en oubliant pour un moment ce que la révélation nous enſeigne.

§. 5.

---

(1) Page 360. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, p. 390.

(2) Page 361. Contagion ſacrée, c. 7, p. 143. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, c. 24, p. 390. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 13, p. 332.

§. 5.

La Nature ne nous rend point méchants, parce que la méchanceté, proprement dite, suppose la liberté; mais elle nous donne des passions vives & impétueuses qui nous portent à devenir méchants. Ces passions sont la source premiere des erreurs & des vices dans les particuliers & dans la société. On ne peut pas dire que l'erreur soit la cause des passions; mais comme les passions nous aveuglent, elles ne peuvent manquer d'enfanter des erreurs: c'est donc mal raisonner d'attribuer les passions & les vices à la mauvaise constitution de la société; celle-ci est l'effet & non la cause. C'est comme si l'on attribuoit le mauvais régime d'un homme à son mauvais tempérament, au lieu d'attribuer les vices du tempérament au régime. Dans une société mal réglée, les passions ont plus de liberté & plus d'essor; mais si les hommes ne commençoient pas par suivre aveuglément leurs passions, la société ne se corrompoit jamais: si chaque particulier vouloit réprimer ses penchants vicieux, comme il est libre de le faire, la réforme des particuliers entraîneroit nécessairement la réforme de la société. La Religion, en opposant un frein aux passions, applique donc le remede à la source du mal; les Philosophes qui veulent refondre la société, prétendent arrêter un effet nécessaire, en laissant subsister la cause.

Leurs déclamations continuelles contre l'éducation, contre la Morale, contre la politique, jointe à l'apologie obstinée des pas-

sions, sont un mêlange d'absurdités inconcevables. Encore une fois, les hommes ne se changent point en gros, mais en détail; on a beau établir une discipline pour une armée, si on ne la fait observer par tous les soldats en particulier: & c'est ce qui démontre l'inutilité de tous les plans de morale, d'éducation & de législation, à moins que la Religion ne donne à chaque citoyen un motif personnel & toujours subsistant pour s'y conformer. On a dit, il y a long-temps, que sans les mœurs, les Loix sont inutiles, & la Religion seule peut donner des mœurs; lorsqu'elle n'y réussit point, comme il arrive trop souvent, tous les expédients que peut proposer la Philosophie, réussiroient encore moins.

Mais il ne faut pas nous laisser effrayer par les peintures hideuses que la mauvaise humeur a si souvent dictées aux Philosophes. Nos mœurs sans doute ne sont que trop corrompues; & que seroit-ce si la Religion n'opposoit toujours une digue au torrent qui nous entraîne? Les mœurs étoient encore plus déréglées chez les Nations Païennes; nous l'avons fait voir ailleurs (1). Elles sont plus mauvaises sans comparaison, chez tous les peuples infideles dont nous avons connoissance: elles n'ont si fort dégénéré parmi nous, que depuis que les Philosophes font tous leurs efforts pour détruire la Religion. En exagérant nos vices, ils insultent à leur ouvrage, il nous font rougir de leur propre ignominie; ils

(1) Apologie de la Religion chrét. ch. 11.

ſent attribuer à la Religion, un malheur dont ils ſont eux-mêmes les principaux Auteurs.

Ce n'eſt point à ces meurtriers empyriques de guérir les bleſſures qu'ils nous ont faites; ils ne peuvent y appliquer que des remedes empoiſonnés; obſtinés à ſe précipiter dans un abyme, ils veulent nous entraîner avec eux; faiſons un pas en arriere, & nous rougirons de les avoir écoutés un ſeul inſtant. » Je me » repréſente, dit un Ecrivain célebre, je me » repréſente les Philoſophes vrais ou préten- » dus, qui ont quelque réforme à faire ou à » prêcher, comme étant ſur le bord d'un fleuve » très-rapide qu'ils ſe propoſent de franchir; » ils aſſemblent leur ſiecle ſur le bord du fleu- » ve, le haranguent & l'exhortent à les » imiter. Ils ſe jettent enſuite dans le fleuve & » à travers une grêle de traits que leur lancent » la ſuperſtition & le deſpotiſme, ils paſſent » à la nage, ne doutant point que leur ſiecle » ne les ſuive. A peine ont-ils paſſé, qu'ils ſe » retournent, & voient leur ſiecle à l'autre » bord, qui les regarde, qui ſe moque d'eux » & qui s'en va « (1). Mais ſi le Philoſophe ſe noie au paſſage, avons-nous tort de reculer?

§. 6.

Jettons un coup d'œil ſur le chaos de contradictions dans lequel s'eſt plongé l'Auteur

(1) Mêlanges de Litt. d'Hiſt. & de Philoſ. par M. d'Alembert, tome 2, page 400.

du *Syſtême de la Nature*, nous verrons ſi un homme ſenſé peut être tenté de le ſuivre.

Le principe fondamental de ſon ſyſtême eſt que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere (1); au moment même qu'il s'efforce de l'établir, il le détruit en ſoutenant que tout mouvement eſt *reçuis*, & ſe donne par impulſion ou par communication à l'infini (2); que tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe (3). Dans la premiere ſuppoſition, le mouvement vient d'une cauſe intérieure, d'une énergie inſéparable de la matiere; dans la ſeconde, il vient d'une cauſe extérieure. D'un côté, il affirme que la Nature eſt un tout agiſſant & vivant (4); de l'autre, il enſeigne que la Nature n'eſt qu'un cercle éternel de mouvements donnés & reçus (5), ou plutôt reçus & communiqués. Selon lui, la matiere eſt animée de ſa nature (6); &, ſelon lui encore, elle ne devient animée & ſenſible que par l'organiſation qui lui eſt accidentelle (7).

Cette contradiction choquante n'eſt point un effet d'inattention de la part du Philoſophe, c'eſt un défaut eſſentiellement attaché à ſon ſyſtême; quelque biais qu'il eût pu prendre, il lui étoit impoſſible de l'éviter.

Il a voulu nous perſuader que la *force d'inertie*, eſt une action ou une eſpece de mou-

(1) Chap. 2.
(2) Chap. 2, pages 16 & 30.
(3) Chap. 10, page 164.
(4) Chap. 4, page 55.
(5) *Ibid.* page 51.
(6) Chap. 2, page 22.
(7) Chap. 6, page 80.

vement dans la matiere (1), & il eſt forcé de convenir qu'il n'en réſulte que le repos ou la négation du mouvement (2). Il nous apprend que les mouvements des êtres particuliers dépendent du mouvement général, qui lui-même eſt entretenu par les mouvements des êtres particuliers (3); ainſi c'eſt un effet qui produit ſa propre cauſe : abſurdité honteuſe pour un Philoſophe.

Après avoir avancé que la putréfaction ſeule peut engendrer des animaux vivants & des hommes (4), il avoue dans la ſeconde partie, que le germe humain ne peut être conçu & formé que dans le ſein d'une femme (5).

Eſt-il queſtion d'établir la néceſſité? L'Auteur l'affirme & la nie ſelon le beſoin. D'une part, tout ce qui exiſte, ſuppoſe dès-lors même que l'exiſtence lui eſt eſſentielle (6); puiſque la matiere exiſte, elle eſt éternelle & néceſſaire. Comme rien ne peut exiſter ſans propriétés, l'étendue, l'impénétrabilité, la figure, &c. propriétés de la matiere, lui ſont auſſi néceſſaires, en ſont auſſi inſéparables que l'exiſtence même (7). D'autre part, les formes de la matiere ſont néanmoins paſſageres & contingentes (8). Tantôt tout n'eſt que ce qu'il peut être; tout eſt néceſſairement ce

(1) Chap. 2, pages 18 & 19.
(2) *Ibid.* page 30.
(3) *Ibid.*
(4) Chap. 2, page 23.
(5) Tome 2, ch. 5, page 162.
(6) *Ibid.* chap. 4, page 102.
(7) Tome 1, ch. 2, page 27.
(8) Chap. 6, page 82.

qu'il eſt (1) : tantôt tout change dans l'Univers, la Nature ne renferme aucunes formes conſtantes (2). Les corps ſont obligés de ſubir des variations continuelles dans leurs eſſences (3) ; cependant tous les effets ſont néceſſaires, parce qu'ils ſont fondés ſur l'eſſence des choſes (4) : les loix du mouvement ſont invariables & fondées ſur l'eſſence des êtres (5). Tout eſt donc néceſſaire, & tout eſt contingent ; rien ne peut changer, & tout change comme il plaît aux Matérialiſtes.

N'eſt-ce pas une Logique fort ſenſée & fort lumineuſe, de raiſonner continuellement ſur l'eſſence des êtres, & d'avouer en même temps que nous ignorons l'eſſence des êtres (6) ? Subſtituer Dieu à la matiere, c'eſt ſelon notre Philoſophe, remplacer un agent connu par un agent inconnu (7) ; mais il convient que l'eſſence de la matiere nous eſt inconnue, que la plupart de ſes propriétés ſont inexplicables (8). Il nous reproche d'admettre un Dieu, dont tous les attributs ſont des abſtractions (9) ; & il nous avertit que la Nature, qu'il met à la place de Dieu, eſt un être abſtrait (10). Il ne veut pas ſouffrir que l'on parle d'un

(1) Chap. 6, page 85.
(2) *Ibid.* page 87.
(3) Chap. 3, pages 34 & 35.
(4) Chap. 5, page 59.
(5) Chap. 2, page 17.
(6) Chap. 4, page 44.
(7) Chap. 4, page 55.
(8) Chap. 4, page 44 ; chap. 6, pages 79, 88, 93 ; chap. 8, pages 103 & 118 ; tome 2, page 189.
(9) Chap. 10, page 178.
(10) Chap. 1, page 11.

Dieu éternel & infini, & il prétend que la matiere eſt éternelle & infinie (1).

Quand il a fallu examiner s'il y a de l'ordre & de l'intelligence dans la conſtruction de l'Univers, mêmes contradictions. L'Auteur a décidé d'abord que le but de tous les êtres eſt de ſe conſerver, que le but de la Nature eſt la conſervation, le maintien, l'action du tout (2) : enſuite il a ſoutenu que le tout ne peut avoir aucun but (3). Il définit l'*intelligence*, le pouvoir d'agir conformément à un but (4) ; il reconnoît que le *hazard* eſt préciſément l'oppoſé (5) : & il aſſure que le hazard eſt un mot vuide de ſens. Selon lui, la Nature n'a point de but, & cependant elle n'agit point au hazard (6). Il ne peut y avoir ni ordre ni déſordre dans la Nature (7), tout n'eſt poſitivement ni bien ni mal (8) ; néanmoins nous voyons des déſordres dans la Nature (9). L'Auteur argumente ſur ces déſordres pour attaquer la Providence ; il en conclut que Dieu eſt autant méchant que bon (10) ; mais il en diſculpe la Nature : elle n'eſt point une marâtre, & nous n'avons aucun ſujet de nous en plaindre (11).

(1) Tome 2, c. 4, pages 134 & 135.
(2) Chap. 4, pages 49, 53 & 54.
(3) Chap. 6, p. 66 ; tome 2, c. 6, p. 175 ; c. 7, p. 209.
(4) Chap. 5, pages 65 & 66.
(5) *Ibid.* page 66.
(6) Tome 2, chap. 5, page 160.
(7) Chap. 5, page 69 ; chap. 6, page 85.
(8) *Ibid.*
(9) Chap. 5, page 68.
(10) Tome 2, chap. 3, pages 61, 64, 67.
(11) Chap. 16, pages 349, 353.

Sur la nature de l'homme & ſur ſes opérations notre ſavant Raiſonneur n'eſt pas moins d'accord avec lui-même. Il commence par reconnoître que le ſentiment eſt inexplicable (1), & il prétend l'expliquer par le ſeul méchaniſme de la matiere. Après avoir fait tous ſes efforts pour y réuſſir, il convient que ſon explication eſt inintelligible (2) ; il eût été beaucoup mieux de ne pas l'entreprendre. Il diſtingue dans la matiere une ſenſibilité vive & une *ſenſibilité morte* (3) ; or une qualité morte ou paſſive eſt un grand ſecours pour produire la ſenſation qui eſt une action.

Pour concevoir que la matiere peut penſer, il faut ſuppoſer que la penſée eſt diviſible comme la matiere, & l'Auteur le ſoutient (4) : bientôt après il ſe rétracte, & il dit que les formes de la matiere ſont indiviſibles comme la penſée.

En attaquant la ſpiritualité de l'ame il poſe pour principe qu'un être non-étendu ne peut agir ſur la matiere (5), & il prétend que l'idée des objets, la perception de leurs qualités, agiſſent ſur le cerveau qui eſt matiere (6) ; comme ſi les idées & les perceptions étoient des êtres étendus. Selon ſon ſyſtême il n'y a point de mouvement ſpontané dans l'homme (7) ; le cerveau même eſt pu-

(1) Chap. 8, page 103.
(2) *Ibid.* page 118.
(3) Chap. 8, page 105.
(4) *Ibid.* note, page 113.
(5) Chap. 7, page 90.
(6) Chap. 12, pages 194 & 209.
(7) Chap. 2, page 46.

rement passif dans les impressions qu'il reçoit (1). Mais le cerveau a le pouvoir de réagir sur lui-même, de se modifier lui-même, de reproduire des idées, d'en former de nouvelles sur le modele de celles qu'il a reçues (2). Si ces actes ne sont pas *spontanés*, qu'est-ce que ce terme signifie ?

Dans un Chapitre, il affirme que l'ame ou la volonté ne peut être cause du mouvement (3); dans un autre il enseigne que le mouvement des fibres du cerveau est cause de la volonté (4) : le second mystere est sans doute beaucoup plus intelligible que le premier. Tantôt il dit qu'il ne faut pas comparer l'homme à un corps simplement mû par une cause impulsive (5) ; tantôt il juge que l'ame agit & se meut suivant des loix semblables aux autres corps de la Nature (6).

L'homme, dit-il, n'est pas plus libre de penser que d'agir (7) : c'est une machine (8), un instrument passif entre les mains de la nécessité (9). Conséquemment c'est à la Physique & à la Médecine, plutôt qu'à la Morale, de le réformer (10); cependant l'éducation, la Morale, les Loix, suffisent pour contenir & pour gouverner les hommes (11). Ces causes morales ne doivent-elles pas avoir une influence merveilleuse sur les mouvements d'une

(1) Chap. 11, page 194, 201 & 209.
(2) Chap. 8, page 114 & 117.
(3) Chap. 7, page 92.
(4) Chap. 11, page 191.
(5) Chap. 11, page 208.
(6) Chap. 13, page 259.
(7) Chap. 10, page 185 & 186.
(8) Chap. 12, page 246.
(9) Chap. 6, page 75.
(10) Chap. 9, page 124.
(11) Titre du ch. 14.

machine ? Il conclut que la *liberté*, c'eſt la *néceſſité* renfermée au-dedans de nous-mêmes (1). Ainſi liberté & néceſſité c'eſt la même choſe.

Un dogme plus étonnant encore, c'eſt que la néceſſité n'empêche point que les actions bonnes ou mauvaiſes ne ſoient imputées à l'homme (2) : les Loix & la ſociété ſont en droit de punir des agents néceſſités (3). Mais l'Auteur établit ailleurs qu'un Dieu juſte ne peut punir des actions néceſſaires (4) ; que des erreurs invincibles, des crimes involontaires, ne peuvent être punis que par le plus cruel & le plus injuſte des tyrans (5).

On demandera ſans doute, comment la Morale peut être compatible avec le ſyſtême de la néceſſité ? Auſſi eſt-ce ſur-tout dans la Morale que brille la Logique ſupérieure de notre Auteur.

Il commence par décider qu'il n'y a rien ni dans ce monde ni dans l'autre, qui puiſſe rendre vertueux celui qu'une organiſation malheureuſe, une imagination emportée, &c. invitent au crime ; que c'eſt toujours la néceſſité qui fait agir les hommes comme ils font (6) : que nous ſommes bien ou mal, heureux ou malheureux, ſages ou inſenſés, raiſonnables ou déraiſonnables, ſans que notre volonté entre pour rien dans ces différents états (7) : que la Nature diſtribue de la même main l'ordre & le déſordre, le plaiſir & la douleur, le

(1) Chap. 12, page 223.
(2) Chap. 12, page 227.
(3) *Ibid.* page 228.
(4) Tome 2, ch. 7, page 212.
(5) Tome 2, c. 10, p. 304.
(6) Chap. 13, page 284.
(7) Chap. 11, page 188.

bien & le mal, le vice & la vertu (1) : que tout ce que nous faiſons ou penſons, tout ce que nous ſommes & ce que nous ſerons, n'eſt jamais qu'une ſuite de ce que la Nature univerſelle nous a fait : que toutes nos idées, nos volontés, nos actions, ſont des effets néceſſaires de l'eſſence & des qualités que cette Nature a miſes en nous, & des circonſtances par leſquelles elle nous oblige de paſſer & d'être modifiés (2).

Malgré tous ces principes, notre Philoſophe ne laiſſe pas de ſoutenir que la Nature n'a fait les hommes ni bons ni méchants (3); que ce n'eſt point la Nature qui fait les méchants (4).

En effet, dans ce ſyſtême, peut-il y avoir des méchants & des crimes ? Tout eſt toujours dans l'ordre relativement à la Nature (5); il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe, parce qu'il eſt de ſon eſſence de nuire (6). L'homme eſt continuellement porté *par ſa nature* à ſatisfaire ſes paſſions & ſes caprices, ſans aucun égard pour ſes ſemblables (7). Or fera-t-on un crime à l'homme d'être dans l'ordre, d'obéir à la Nature, d'agir conformément à ſon eſſence ?

Qu'eſt-ce donc que le vice & la vertu ? La vertu eſt ce qui eſt conſtamment utile aux hommes vivants en ſociété ; le crime, ce qui leur eſt nuiſible (8). Mais l'homme eſt-il obligé de ſe rendre utile aux autres ou de ne pas

(1) Chap. 12, page 248.
(2) Chap. 1, page 3.
(3) Chap. 9, page 149.
(4) Chap. 17, page 362.
(5) Chap. 12, page 248.
(6) Chap. 5, page 65.
(7) Chap. 9, page 141.
(8) Chap. 9, p. 134 & 135.

leur nuire, s'il a intérêt de faire le contraire? Non: pour que l'homme ſoit vertueux, il faut qu'il ait intérêt à l'être; il ſeroit inutile, peut-être même injuſte, de demander à l'homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être ſans ſe rendre malheureux (1); il ſe doit le bonheur à lui-même, il ne travaille pour les autres qu'afin de ſe le procurer (2). D'ailleurs l'intérêt du méchant eſt de ſatisfaire ſes paſſions à tout prix (3). Par conſéquent notre bonheur vrai ou faux, réel ou imaginaire, injuſte ou légitime, eſt le ſeul motif qui peut nous déterminer; la vertu ſans le bonheur n'eſt qu'une chimere.

A la vérité l'Auteur enſeigne que l'homme ne peut ſe rendre heureux que par la vertu (4); mais il a ſoin de nous avertir que les intérêts ou les idées du bonheur varient comme le tempérament (5); que la Nature ſeule fait les heureux; que les hommes mal nés mettent le bonheur dans des biens imaginaires (6); qu'une organiſation viciée, des opinions fauſſes, leur montrent le bien-être dans des objets nuiſibles à eux-mêmes & aux autres (7). Il ne dépend donc pas plus de nous d'être vertueux que d'être heureux, de placer notre bonheur dans la vertu que dans le crime, d'avoir une idée vraie du bonheur, que d'en avoir une idée fauſſe; tout dépend de la Nature, du tempérament, de l'organiſation. Telle eſt la Morale ſublime du Matérialiſme.

---

(1) Chap. 9, p. 151 & 152.
(2) Chap. 15. page 318.
(3) *Ibid.* page 316.
(4) Chap. 15, p. 317 & 319.
(5) Chap. 15, p. 316.
(6) *Ibid.* page 318.
(7) *Ibid.*

D'ailleurs, par une loi irrévocable du Deſtin, les hommes ſont forcés d'être mécontents de leur ſort (1); la vertu même eſt ſouvent un obſtacle au bonheur (2), le ſort de l'homme en ce monde eſt moins avantageux que celui des brutes (3). Voilà néanmoins le ſeul objet que l'homme peut ſe propoſer pour embraſſer la vertu; & cette félicité, moins parfaite que celle des brutes, doit être plus efficace pour rendre l'homme vertueux, que l'eſpérance d'un bonheur éternel en l'autre vie (4).

Notre Philoſophe répete continuellement que les fauſſes opinions des hommes ſont les vraies ſources de leurs malheurs (5); & dépend-il de nous d'avoir des opinions vraies? Non. Il eſt preſqu'auſſi difficile de nous faire changer d'opinions que de langage (6): deux hommes ne peuvent pas ſeulement avoir la même idée de l'*unité*; exiger qu'un homme penſe comme nous, c'eſt exiger qu'il ſoit organiſé comme nous, qu'il ait reçu le même tempérament, la même éducation, qu'il ait contracté les mêmes habitudes; en un mot, c'eſt exiger qu'il ſoit nous-mêmes: il n'eſt pas plus le maître de changer d'opinions que de changer les traits de ſon viſage (7).

Eſt-il libre, du moins, de réſiſter à ſes paſſions? Encore moins; dans la paſſion la

(1) Chap. 15, page 330.
(2) Seconde Partie, chap. 9, page 279.
(3) *Ibid.* chap. 5, page 155.
(4) Tome 1, c. 13, page 281.
(5) Chap. 15, page 333.
(6) Chap. 9, page 139.
(7) Chap. 10, page 181; & tome 2, chap. 10, p. 304.

raiſon eſt auſſi impoſſible à écouter, que dans le tranſport ou dans l'ivreſſe (1).

De quelle utilité peuvent donc être les leçons, les raiſonnements, les exhortations, les invectives mêmes de notre Auteur? Dès le commencement de ſon livre, il a promis de guérir les maux du genre-humain, en lui donnant des idées plus ſaines ſur la Nature, ſur la politique, ſur l'éducation, ſur la Morale: il réformera donc la Nature univerſelle qui a fait l'homme tel qu'il eſt, qui lui a donné ſes idées, ſes opinions, ſes habitudes, ſes erreurs. D'ailleurs, les variations continuelles qui ſurviennent dans le tempérament de l'homme, ſont cauſe qu'il ne peut y avoir d'uniformité dans ſa conduite, ni de certitude dans les effets que nous pouvons en attendre (2); conſéquemment aucune Morale ne peut rendre la conduite de l'homme uniforme ni certaine.

Même inconſéquence, mêmes contradictions dans les effets que l'Auteur attribue à la Religion. C'eſt elle, ſelon lui, qui rend les peuples inſenſés, farouches, fanatiques, inutiles & méchants (3); ce n'eſt donc plus la Nature, l'organiſation, ni la néceſſité. Mais il nous fait obſerver ailleurs que l'homme ſuit rarement dans la pratique les maximes qu'il croit vraies dans la ſpéculation (4): comment donc l'homme peut-il être méchant, parce

(1) Tome 1, ch. 11, page 201.
(2) *Ibid.* page 197.
(3) Chap. 13, page 287.
(4) Tome 2, ch. 12, page 343.

qu'il ſuit ſa Religion ? L'Auteur ſe rétracte en attribuant le fanatiſme, les terreurs religieuſes & les grands crimes, au déréglement de l'imagination (1).

Selon lui, la foi d'un Dieu, l'eſpérance d'une autre vie, la Morale religieuſe, ne ſervent de rien pour réprimer les paſſions des hommes (2), & il prétend que ces mêmes reſſorts ont été aſſez puiſſants pour aſſervir les peuples ſous le joug des Souverains & ſous la tyrannie des Prêtres (3). Par quelle fatalité la Religion, ſi efficace contre l'eſprit d'indépendance, ne peut-elle rien ſur les autres paſſions?

Selon lui, la Religion nous peint Dieu comme un Deſpote impitoyable, dont rien n'adoucira les arrêts (4); & elle fournit aux plus méchants hommes, des moyens de détourner la foudre de deſſus leurs têtes (5); elle effraie donc les bons pour raſſurer les méchants?

Selon lui, le dogme de l'immortalité de l'ame eſt un effet de la politique profonde des Théologiens (6); & il eſt né de l'envie naturelle qu'ont les hommes d'exiſter toujours (7): auſſi rien de plus univerſellement répandu que ce dogme, ni de plus populaire (8).

---

(1) Chap. 9, page 129 & 130.
(2) Tome 2, ch. 8, pages 235 & 254, &c.
(3) *Ibid* pages 241 & 248.
(4) Chap. 13, page 269.
(5) *Ibid.* pages 272 & 286.
(6) Chap. 7, page 96.
(7) Chap. 13, page 260.
(8) *Ibid.*

Selon lui, la créance d'une vie future eſt une illuſion (1); & l'ambition de vivre dans la mémoire des hommes eſt une paſſion noble fondée ſur la Nature (2). La premiere ne ſert de rien pour arrêter les crimes; la ſeconde a enfanté les vertus les plus héroïques.

En raiſonnant ſur le ſuicide, l'Auteur a fait paroître la même juſteſſe & la même ſagacité. Après avoir poſé pour principe que le but de la Nature eſt la conſervation de tous les êtres (3), il ſoutient que l'homme, en ſe détruiſant lui-même, accomplit un arrêt de la Nature (4). Il avoue que le ſuicide eſt l'effet d'une maladie, d'un tempérament vicié (5), d'un dérangement de la machine (6); il le ſoutient raiſonnable & légitime. Il blâme la peine de mort rendue trop fréquente par les Loix civiles (7); & il accorde à tout particulier la liberté de ſe l'infliger ſans l'avoir méritée.

Tel eſt le procédé d'un Ecrivain qui ſe donne pour Philoſophe & pour réformateur du genre-humain. Quand ſon ſyſtême ne ſeroit pas évidemment faux pour le fond, il ſeroit encore digne de réprobation pour la forme; quand nous pourrions croire que c'eſt la matiere qui penſe, il ne ſeroit pas plus permis à la matiere qu'à l'eſprit de déraiſonner. Pour avoir droit de nous re-

(1) *Ibid.* page 260.
(2) Chap. 14, page 295.
(3) Chap. 4, page 49.
(4) Chap. 14, page 304.
(5) Chap. 11, page 196.
(6) Chap. 14, p. 307 & 310.
(7) Chap. 12, page 232.

reprocher des contradictions, ils ne falloit pas y tomber à toutes les pages de son livre.

§. 7.

Nous pouvons donc nous rassurer sur les effets que peut produire cet Ouvrage si hardi, qui s'annonce sur un ton si imposant, & que certains lecteurs regardent comme un chef-d'œuvre de Métaphysique : cet éloge ne doit pas nous donner une grande idée de la leur. Le Système de la Nature ne persuadera que ceux qui ont une forte envie d'être persuadés ; il ne mettra l'Athéisme dans l'esprit, qu'à ceux qui l'ont déja dans le cœur. Loin de nuire à la Religion, il lui rendra peut-être des services essentiels.

1°. Les Philosophes se plaignoient de ce qu'ils n'avoient pas la liberté de publier & de prouver leurs opinions ; jusqu'ici, dit notre Auteur, le système de l'Athéisme n'avoit pas été développé ; les Prêtres seuls ont le privilége de dire & d'écrire ce qu'ils veulent (1). Cette plainte n'aura plus lieu : dès qu'il est permis d'imprimer & de publier l'Athéisme, on ne peut plus être gêné sur rien. Nous savons donc enfin les raisons des Matérialistes ; leur système n'est plus inconnu, & il étoit important de le connoître. Ceux qui l'ont soutenu autrefois, l'avoient rendu inintelligible, & par-là même plus difficile à réfuter ; l'Auteur que nous examinons, l'a mis à portée de tout le monde, & nous a

(1) Tome 2, c. 2, p. 331.

fourni le moyen d'en démontrer plus aiſément l'abſurdité.

2°. Voilà un ſchiſme déclaré parmi les Philoſophes. Qu'eſt devenue cette unanimité prétendue dans la profeſſion du Déiſme, ou de l'adoration d'un ſeul Dieu, dont ils ont voulu nous étourdir (1)? Si nous en croyons notre Auteur, le Déiſme n'eſt point un ſyſtême ſoutenable; il eſt ſujet aux mêmes inconvénients que les Religions révélées, & les Déiſtes ſont encore plus inconſéquents que les ſuperſtitieux (2). Ainſi, il n'y a point de milieu poſſible entre la Religion révélée & l'Athéiſme. Déſormais il ne reſte aux Déiſtes que deux partis à prendre; ou de faire cauſe commune avec les Théologiens, pour réfuter le Syſtême de la Nature; ou de trahir par leur ſilence la Religion naturelle qu'ils feignoient de ſoutenir. Nous ſavons d'avance quels ſeront les efforts de leur zele; ils aimeront beaucoup mieux voir triompher l'Athéiſme que la Religion Chrétienne: & il falloit cette circonſtance pour faire tomber le maſque dont ils s'étoient couverts.

3°. L'on voit enfin où l'incrédulité doit néceſſairement aboutir. Les premiers qui ont écrit parmi nous contre la Religion, ou n'ont pas apperçu toutes les conſéquences de leurs principes, ou ils ont eu grand ſoin de les cacher. Ils vouloient ſeulement, diſoient-ils,

(1) Confeſſion de foi des Théiſtes; Lettres ſur les Auteurs Anglois; Lettres ſur les Miracles, &c.

(2) Tome 2, ch. 7, page 216 & 225. Contagion ſacrée c. 9, page 45.

détruire les superstitions; & ils en sont venus par degrés à nier l'existence de Dieu. S'ils avoient commencé par là, ils auroient révolté tout le monde; ils ont donc cherché à nous familiariser peu à peu avec le poison: il nous ont fait essuyer cent volumes de déclamations & de sophismes, avant de nous dire clairement, *il n'y a point de Dieu.* Depuis que ce mot fatal est prononcé, ils cessent d'être redoutables. Ils conviennent de l'horreur que tous les hommes ont naturellement pour l'Athéisme (1); ils avouent que ce systême n'est point fait pour entrer dans tous les esprits, qu'il ne peut être embrassé que par ceux qui pensent profondément, & qui ont assez de force pour se défaire de tout préjugé (2). C'est reconnoître à peu près que pour être Athée il faut renoncer au sens commun: une tête bien saine ne se résout pas aisément à cet étrange sacrifice. Puisqu'il n'est aucun milieu raisonnable entre la Religion Chrétienne & l'Athéisme, nous n'avons rien de mieux à faire que de demeurer tels que nous sommes.

4°. Tant que les Philosophes ont attaqué la Religion sous le manteau du Déisme, ils ont fait illusion par un zele affecté pour la loi naturelle, par les maximes pompeuses de morale qu'ils se sont efforcés d'établir. On voyoit encore, ou l'on croyoit voir une regle pour conduire les hommes, un frein pour contenir les passions. Mais sous l'empire de

(1) Tome 2, ch. 11, page 323.
(2) *Ibid.* ch. 13, page 381.

l'Athéiſme, que deviendroit la Morale ? Nous avons montré que dans ce ſyſtême il n'y en a plus, que les paſſions ſont la ſeule loi de l'homme. Tel qui ne veut point de Religion pour lui-même, en veut une pour ſon épouſe, pour ſes enfants, pour ſes domeſtiques, pour le peuple. On ſent très-bien que l'homme ſans Dieu, eſt auſſi ſans conſcience; que c'eſt un animal féroce avec lequel il n'y a plus de ſûreté. Verra-t-on tranquillement l'Athéiſme communiqué à la multitude, à des ames violentes & farouches, que la Religion ſeule peut apprivoiſer, prêché dans le ſtyle le plus propre à échauffer les eſprits, & à mettre la ſociété en combuſtion? Saura-t-on bon gré aux Philoſophes du péril auquel ils nous expoſent?

5°. Si l'Auteur avoit écrit ſur un ton plus modéré, on auroit pu croire que ſon ouvrage étoit dicté par l'amour du bien public & de la vérité; mais ces motifs n'inſpirent point l'aigreur ni la haine contre ceux qui ſont dans l'erreur. Lorſque la paſſion parle, ſon langage eſt ſuſpect; on doit ſe tenir en garde contr'elle. Quel jugement portera-t-on du deſſein de l'Auteur, lorſqu'on ſera convaincu qu'il n'a point prétendu ni eſpéré de perſuader les lecteurs de la vérité de ſon ſyſtême, mais d'établir l'*indifférence* des ſyſtêmes & la liberté de penſer (1)? Lorſqu'on lira dans ſon livre, que *les opinions des hommes ne ſont dangereuſes que lorſqu'on veut les gêner* (2)?

(1) Tome 2, chap. 13., page 286.

(2) *Ibid.* ch. 7, note, page 224. Contagion ſacrée, ch. 15, page 181.

Le zele pour la vérité eſt-il compatible avec cette indifférence ? Eſt-il néceſſaire de déclamer avec tant de chaleur, contre des opinions qui ne ſont pas dangereuſes ?

6°. En voyant paroître un nouvel Ouvrage pour établir l'Athéiſme, on ſe figure d'abord que l'Auteur a inventé un ſyſtême nouveau, mieux lié, mieux prouvé, plus ſatisfaiſant que les hypotheſes des anciens Philoſophes. Les lecteurs inſtruits ſeront fort étonnés, lorſqu'en faiſant l'analyſe de celui-ci, ils verront que c'eſt toujours le même pour le fond, que celui des Epicuriens, de Lucrece, de Spinoſa; que les efforts que l'on a faits pour en réparer les breches, n'ont pu en déguiſer l'abſurdité, ni en ſauver les contradictions : que le Syſtême de la Nature eſt copié, pour la plus grande partie, d'après *la Contagion ſacrée*, *le Chriſtianiſme dévoilé*, le livre de l'*Eſprit*, l'*Eſſai ſur les préjugés*, &c. qu'en moins de dix ans, c'eſt pour la vingtieme fois, au moins, que l'on répete les mêmes objections & les mêmes clameurs.

L'Athéiſme aura donc parmi nous le même ſort que chez nos voiſins, d'où il nous eſt arrivé. Lorſque les Athées commencerent à s'y montrer, ils cauſerent un moment de ſurpriſe, comme ces animaux rares dont l'eſpece n'étoit pas encore connue : à force de les voir & de les entendre, on s'eſt accoutumé à les mépriſer, on a fini par les déteſter, & la Religion nationale n'a rien perdu de ſes droits.

Il eſt démontré que le ſyſtême du Matérialiſme eſt abſurde, ſes principes contradictoires, ſa morale fauſſe & pernicieuſe, ſes pro-

meſſes ridicules, ſes projets chimériques : il ſemble que les Philoſophes ne ſe ſoient hazardés à le propoſer, que pour nous détromper de l'illuſion qu'ils nous ont cauſée pendant quelques moments, & pour nous ramener, par l'excès de leur égarement, à la croyance d'un Dieu & à la pratique d'une Religion. Il eſt démontré que ce ſyſtême propoſe à croire plus de myſteres ou de choſes inconcevables que la Religion Chrétienne, ne met dans l'eſprit que des idées ſombres & affligeantes, déſeſpere les ames vertueuſes, enhardit les méchants, les roidit contre les remords & contre la crainte d'une avenir, ſappe les fondements de la ſociété, met les hommes dans un état de guerre, où tout l'avantage eſt du côté des ſcélérats, & livre la vertu ſans défenſe à tous les attentats des paſſions. Une ſociété de Matérialiſtes ſeroit un troupeau de tigres toujours prêts à fondre ſur le plus foible, & qui finiroient par ſe dévorer les uns les autres. Cette vérité, déja ſuffiſamment prouvée par les remarques précédentes, recevra encore un nouveau jour dans la ſeconde Partie de cet Ouvrage.

Fin du Tome premier.